چاپ چهارم

الحكمة المتعالية

تاليف

صدرالدين الشيرازى

المجلد الاول

آية الله حسن حسن زاده الاملى

فى الأسفار العقلية الأربعة

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

فلسفه
PHILOSOPHY

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ -
الحکمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة / تأليف صدرالدین شیرازی؛ تصحیح و تعلیق علیه حسن حسن‌زاده الآملی. - تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷٤.

ج.
ISBN 964 - 422 - 538 - 4 (ج ۱)
ISBN 964-422-540-6 (دوره)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

پشت جلد به انگلیسی:
Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a

چاپ اول: ۱۳۷۲. چاپ دوم: ۱۳۷٤. چاپ سوم: ۱۳۸۳.
۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹؟ - ۱۰۵۰ق. اسفارالاربعه - نقد و تفسیر. ۲. فلسفهٔ اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱٤. الف. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان. ج. عنوان: اسفارالاربعه.

B ۱۸۹/۱
۱۳۷٤
کتابخانه ملی ایران

الحكمة المتعالية
في الاسفار العقلية الاربعة

(المجلد الاوّل)

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
(Vol.1)

تأليف: الحكيم الالهى و الفيلسوف الرّبانى صدرالدّين الشيرازى
تصحيح و تعليق: آيةالله حسن‌حسن‌زاده الآملى

طهران ١٣٨٦

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

الحكمة المتعالية
في الاسفار العقلية الاربعة
(المجلد الأوّل)

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
(Vol. 1)

تأليف: الحكيم الالهى و الفيلسوف الرّبانى صدرالدّين الشيرازى
تصحيح و تعليق: آيةالله حسن‌حسن‌زاده الآملي

تصميم الغلاف: مريم عنايتي
المشرف علي الطباعة: علي فرازنده خالدي

ليتوغرافي و الطباعة و التجليد: لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي
مؤسسة الطباعة و النشر

الطبعة الرابع: الربيع ١٣٨٦
العدد: ١٠٠٠ نسخة

شابک (ج ١) ٩٦٤-٤٢٢-٥٣٨-٤
ISBN(Vol.1) 964-422-538-4
شابک (دوره) ٩٦٤-٤٢٢-٥٤٠-٦
ISBN(set) 964-422-540-6

المطبعة:
كيلومتر ٤ شارع مخصوص كرج، طهران ١٣٩٧٨١٥٣١١ ـ الهاتف: (اربعة خطوط) ٤٤٥١٣٠٠٢ الفكس: ٤٤٥١٤٤٢٥

النشر و التوزيع:
شارع الامام الخميني ـ بداية شارع شهيد ميردامادي (استخر) ـ طهران ١١٣٧٩١٣١٤٥
النشر: ٦٦٧٠٦٨٤٢ التوزيع: ٦٦٧٠٠١٥٣ الفكس للتوزيع: ٦٦٧٠٧٩٢٤

معرض مبيعات رقم ١:
شارع الامام الخميني ـ بداية شارع شهيد ميردامادي (استخر) ـ طهران ١١٣٧٩١٣١٤٥ الهاتف: ٦٦٧٠٢٦٠٦

معرض مبيعات رقم ٢:
شارع شهيد باهنر (نياوران) ـ ازاء كامرانيه الشمالية ـ شهر كتاب ـ نشر كارنامه ـ الهاتف: ٢٢٢٨٥٩٦٩

سايت الانترنت:
WWW.PPOIR.COM

بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين

ياهو يامَن لا هو إلاّ هو. ياهو يامَن هو الكلُّ وحدَه.

ربّنا لك الحمد على ما نوّرتَنا بنور جمالك السرمدي الصمديّ.

ولك الشكر على ما كرّمتَنا بالاعتلاء إلى فهم الخطاب المحمّدي.

أنت أنت يامن شرّف الصلوة بالصلوة على رسوله الخاتم وآله الهادين للتي هي أقوم.

وبعد، فيقول الآمل رحمة ربّه اليقين الموقن، والغني المغني، الحسن بن عبدالله الطبري الآملي (المشتهر بحسن زاده آملي): هذه إشراقات قدسية حول الكلمات التامات من الحكمة المتعالية لمصنّفها الحكيم الإلهي الأوحد صدر المتألهين محمّد الشيرازي ـ شرّف الله نفسه ـ أجراها ربّ ن والقلم على لسان القلم ففاضت على الألواح أمد دورات تدريسنا وتحقيقنا وتنقيبنا ذلك التراث الأكرم الأفعم. وقد صحّحناه بعرضه على عدّة نسخ مخطوطة ومطبوعة غير واحدة منها مقروّة عند مشايخ العلم، ومزدانة بإفاداتهم الأكمل الأتم؛ وعلى بعضها خاتم اجازة القراءة والتصحيح والمقابلة بالرسم المعهود من العهد

الأقدم، وسيأتيك تعريفها في أثناء بيان مسائل الكتاب فرقاً وفي آخرها جمعاً بعون من أحسن وأنعم. ثم أشرنا إلى مآخذ مباحث الكتاب ومصادر مسائله من الصحف العلمية الموجودة في خزانة كتبنا على حدّ الوسع والطاقة فإن الرجوع إليها لمحصّلي الحقائق وطالبي الإيقان أمر مهمّ بل أهمّ. كل ذلك مِن عنايات مَن علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم. كما قيّض لها أن تُسمّىٰ بـ «مفاتيح الأسرار لسلّاك الأسفار» على ما أومض وألهم.

بسم الله الرّحمن الرّحيم

*الحمدُ لله فاعل كلّ محسوس ومعقول، وغاية كلّ مطلوب ومسؤول، والصلاة علىٰ صفوة عباده، وهداة الخلق إلىٰ مبدئه ومعاده، سيّما سيّد المصطفين محمّد المبعوث إلىٰ كافّة الثقلين، اللّهم فصلّ عليه وعلى الأرواح الطاهرة من أهل بيته وأولاده، والأشباح الزاهرة من أوليائه وأحفاده.

وبعد فيقول الفقير إلىٰ رحمة ربّه الغنيّ محمّد المشتهر بـ «صدر الدّين الشيرازي»: *إنّ السعادة ربّما يظنّ بها أنّها الفوز بالدرجات الحسّيّة، والوصول إلى الرياسات الخياليّة، وما أبين لمن تحقّق الأمور وتفطّن بالمعارف، أنّ السعادات العاجلية واللّذّات الحسّيّة الفوريّة ليس شيء منها سعادة حقيقية، ولا نيلها بهجة عقليّة، لما يرىٰ كلّاً من متعاطيها منهمكاً فيها *أنقطعت السكينات الإلهيّة عن

---

* قوله: الحمد لله فاعل كل محسوس... العبارة في حكم أن يقال: الحمد لله فاعل الكلّ، فلا يرد عليها أن يقال وصف المعرفة بالنكرة. والفاعل بمعنىٰ معطي الوجود هاهنا كما يأتي في الفصل الخامس من المسلك الثالث، حيث يقول: «والإلهيّون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود ومفيده ...».

قال المتألّه السبزواري في غرر الفوائد:

معطي الوجود في الإلهي فاعل   معطي التحرّك الطبيعي قائل

* قوله: ان السعادة ربّما يظنّ بها...الخ. يتكلم في ذلك في عدة مواضع من الكتاب منها في آخر الفصل الأول من الباب الحادي عشر من كتاب النفس.

* قوله: انقطعت السكينات... قال عز من قائل: هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايماناً (الفتح ٤).

حواليه، وٱمتنعت المعارف الرّبوبيّة عن الحلول فيه، وتعذّر عليه إخلاص النيّة الإلهيّة الصادرة عن حاقّ الجوهر النطقي، من غير معاوقة همّة دنياوية، أو مصادمة طِلْبةٍ عاجليّة التي يرجىٰ بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها، والإتّصال بالفيض العلويّ الذي يزال به الكمه عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب ٱنحصارها في عالم الغربة، ووجودها في دار الجسد وٱحتباسها عن ملاحظة جمال الأبد، ومعاينة الجلال السرمد.

ولا شكّ أنّ أقصىٰ غاية يتأتّىٰ لأحد الموجودات الوصول إليها، هو الكمال المختصّ به، والملائم المنسوب إليه، وكلّما ٱنحطّ عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه، وإن كان كمالاً بالإضافة إلىٰ ما في رتبة الوجود تاليه. ومامن دابّة فما دونها إلّا ومن شأنها البلوغ إلىٰ أقصىٰ مالها في ذاتها مالم يعقها عائق، ولنوع الإنسان كمال خاصّ لجوهر ذاته وحاقّ حقيقته، لا يفوقها فيه فائق، ولا يسبق به عليها سابق، وهو الإتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرّد عن المادّيات، وإن كانت له مشاركة بحسب كلّ قوّة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة أو يليه، فلسائر الأجسام في حصوله في الحيّز والفضاء، وللنبات في الإغتذاء والنماء، وللعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته وإحساسه، وتلك الخاصيّة أنّها تحصل بالعلوم والمعارف، مع ٱنقطاع عن التعلّق بالزخارف.

ثمّ لمّا كانت العلوم متشعّبة، وفنون الإدراكات متكثّرة، والإحاطة بجملتها متعذّرة أو متعسّرة، ولذلك تشعّبت فيها الهمم، كما تفنّنت في الصنائع قدم أهل العالم، فٱفترقت العلماء زمزاً، وتقطّعوا أمرهم بينهم زبراً، بين معقول ومنقول، وفروع وأصول، فهمّة نحو نحو وصرف وأحكام، وهمّة نحو فقه ورجال وكلام.

فالواجب على العاقل أن يتوجّه بشراشره إلى الاشتغال بالأهمّ، والحزم له أن يكبّ طول عمره علىٰ ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتمّ، بعدما حصل له من سائر العلوم والمعارف، بقدر الحاجة إليها في المعاش والمعاد، والخلاص عمّا يعوقه عن الوصول إلىٰ منزل الرشاد ويوم الميعاد، وذلك هو ما يختصّ من العلوم بتكميل إحدىٰ قوّتيه اللّتين هما جهة ذاته ووجهه إلى الحقّ، وجهة إضافته ووجهه إلى

الخلق، وتلك هي النظريّة الّتي بحسب حاقّ جوهر ذاته من دون شركة الإضافة إلى الجسم وأنفعالاته.

ومـا من علمٍ غير الحكمـة الإلهيّة. والمعارف الربّانية، إلاّ، والاحتياج إليه بمدخليّة الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه.

وليس من العلوم ما يتكفّل بتكميل جوهر الذات الإنسية، وإزالة مثالبها ومساويها حين أنقطاعها عن الدنيا ومافيها، والرجوع إلىٰ حاقّ حقيقتها، والإقبال بالكلّية إلىٰ بارئها ومنشئها وموجدها ومعطيها، إلاّ العلوم العقلية المحضة، وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله، وكيفيّة صدور الأشياء منه علَى الوجه الأكمل والنظام الأفضل، وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره إيّاها بلا خلل وقصور وآفة وفتور، وعلم النفس وطريقها إلَى الأخرة وأتصالها بالملأ الأعلىٰ وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى، إذ بها يتم لها الإنطلاق عن مضائق الإمكان، والنجاة عن طوارق الحدثـان والإنغماس في بحار الملكوت، والإنتظام في سلك سُكّان الجبروت، فتتخلّص عن أسر الشهوات، والتقلّب في خبط العشوات، والإنفعال عن آثار الحركات، وقبول تحكّم دورات السمٰوات.

*وأمّا ماوراءها فإن كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها، وإن لم يكن وسيلة إليها كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم فهي حِرف وصناعات، كباقي الحرف والملكات.

وأمّـا الحاجة إلَى العمل والعبادة القلبية والبدنية، فلطهارة النفس وزكائها بالأوضـاع الشـرعية والرياضات البدنية، لئلّا تتمكّن للنفس بسبب أشتغالها بالبـدن ونزوعها إلىٰ شهواته وشوقها إلىٰ مقتضياته هيأة أنقهارية للبدن وهواه، فترسخ لها ملكة أنقيادية لمشتهاه وتمنعها إذا مات البدن عن لذّتها الخاصّة بها من مجاورة المقرّبين، ومشاهدة الأمور الجميلة وأنوار القدسيين، ولا يكون معها البدن فيُلهيها كما كان قبلُ البدنُ يُنسيها.

* قوله: وأما ما وراءها... أي ماوراء العلوم العقلية.

فصدر من الرحمة الإلٰهية والشريعة الرحمانية الأمر بتطويع القوى الأمّارة للنفس المطمئنّة بالشرائع الدينية والسياسات الإلٰهية، رياضة للجسد وهواه، ومجاهدة للنفس الآدمية مع أعدائه من قواه، *لتنخرط معها في سلك التوجه إلىٰ جناب الحقّ من عالم الزور ومعدن الغرور، ولا تعاوقها بل تشايعها في مطالبها، *وترافقها في مآربها.

ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان، منذ أوّل الحداثة والرَّيعان، في الفلسفة الإلٰهية بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين، مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلتُ ماوجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين، تحصيلاً يُختار اللباب من كلّ باب، ويُجتاز عن التطويل والإطناب، مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً عن إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل، طلباً للجاه الوهمي، وتشوقاً إلى الترؤّس الخياليّ، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلىٰ حاصل، كما ترىٰ من أكثر أبناء الزمان، من مُزاولي كتب العلم والعرفان، حيث كونهم مُكبّين أوّلاً بتمام الجدّ علىٰ مصنفات العلماء، منصبين بكمال الجهد إلىٰ مؤلّفات الفضلاء، ثمّ عن قليل يشبعون عن كلّ فنّ بسرعة، ويقنعون عن كلّ دنٍّ بجرعة، لعدم وجدانهم فيها *ماحداهم إليها شهواتهم شهوات العنّين، ودواعيهم *دواعي

---

* قوله: لتنخرط معها. أي لتنخرط القوى مع النفس. وهكذا في قوله: ولاتعاوقها بل تشايعها في مطالبها وترافقها في مآربها. وفي كلامه هذا ناظر إلى الفصل الثامن من النمط التاسع من إشارات الشيخ، وإلى كلام المحقق الطوسي في الشرح، حيث قال الشيخ: ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة ـ إلى قوله: والثاني تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة ـ الخ وقول الشارح: الثاني تطويع النفس الأمارة للمطمئنة لتجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي، وتشيّعها سائر القوى ضرورةً... الخ.

* قوله: وترافقها في مآربها. ترافقها بالراء المهملة باتفاق النسخ السّت المخطوطة عندنا.

* قوله: ماحداهم اليها. حدا فلاناً على كذا أي بعثه عليه، ناقص واوي، صلته على لا إلى.

* قوله: دواعي الجبين. الجبين كالسّجين فِعّيل للمبالغة من الجبن.

المجبّين، ولهذا لم ينالوا من العلم نصيباً كثيراً، ولا الشقيّ الغويّ منهم يصير سعيداً بصيراً، بل ترىٰ من المشتغلين مايُزجي طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل وأطراف النهار ثمّ *يرجع بخُفّي حُنَيْن ويصير مطرحاً للعار والشين، وهم المذكورون في قوله تعالىٰ: ﴿قُل هل ننبّئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضلّ سعيهم في الحيٰوة الدّنيا وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً﴾ أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة، والظلمة الموحشة.

وإنّي لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاهرة، مُدعَمَةً بدعائم البراهين الباهرة، مشحونةً بدُرَر من نكات فاخرة، مكنونة فيها لآلي دقائق زاهرة، وكنتُ برهة من الزمان أجيل رأيي وأردّد قِداحي وأؤامر نفسي، وأنازع سري حَدَباً علىٰ أهل الطلب، ومن له في تحقيق الحقّ أربٌ، في أنْ أشقّ تلك الأصداف السمينة، وأستخرج منها دررها الثمينة، وأروّق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها، وأنخُل بمُنْخل الطبيعة لبابها عن قشورها، وأصنّف كتاباً جامعاً لشتات ماوجدته في كتب الأقدمين مشتملاً علىٰ خلاصة أقوال المشّائين، ونَقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين، مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفنّ من حكماء الأعصار، وفرائد

---

* قوله: يرجع بخُفّي حُنَيْن. قال الميداني في مجمع الأمثال: قال ابو عبيد: أصله أنّ حنيناً كان إسكافياً من أهل الحيرة، فساومه أعرابي بخفّين فاختلفا حتى أغضبه فأراد غيظ الأعرابي، فلما ارتحل الأعرابي أخذ حنين أحد خفّيه فطرحه في الطريق ثمّ ألقي الآخر في موضع آخر، فلمّا مرّ الأعرابي بأحدهما قال: ما أشبه هذا الخفّ بخفّ حنين ولو كان معه الآخر لأخذته، ومضىٰ فلمّا انتهىٰ إلى الآخر ندم على تركه الأوّل، وقد كمن له حنين فلمّا مضى الأعرابي في طلب الأوّل عمد حنين إلى راحلته وما عليها فذهب بها، وأقبل الأعرابي وليس معه إلاّ الخفّان، فقال له قومه: ماذا جئت به من سفرك؟ قال جئتكم بخفّي حنين: فذهبت مثلاً يضرب عند اليأس عند الحاجة والرّجوع بالخيبة.

ثم قال: وقال ابن السّكّيت حُنَين كان رجلاً شديداً ادّعى إلى أسد بن هاشم بن عبد مناف فأتى عبد المطلب وعليه خفّان أحمران فقال: ياعم أنا ابن أسد بن هاشم، فقال عبد المطلب: لا وثياب ابن هاشـم ما أعرف شمائل هاشم فيك فارجع فرجع، فقالوا رجع حنين بخفّيه فصار مثلاً (ص ٢٥٥ من الطبع الناصري).

أقول: المثل على قول ابن السكيت أمتن، وعلى قول أبي عبيد فكأنه مختلق لإعجاب العوام.

لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات (دوران ـ خ ل) السمٰوات، ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات. ولكنّ العوائق كانت تمنع من المراد، وعوادي الأيّام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد. فأقعدني الأيّام عن القيام، وحجبني الدهر عن الإتصال إلَى المرام، لما رأيت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والأرذال، وشعشعة نيران الجهالة والضلال، ورثاثة الحال وركاكة الرجال، وقد ٱبتلينا بجماعة عازبي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يَرَوْن التعمّق في الأمور الرّبانيّة والتدبّر في الآيات السبحانيّة بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرّعاع ضلالة وخدعة، كأنّهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعدَّ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلمَ والعرفان، ورفضهم بالكلّية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلٰهية والأسرار الشريفة الرّبانيّة الّتي رمزت الأنبياء والأولياء عليها، وأشارت الحكماء والعرفاء إليها، فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات، فأعدموا العلم وفضله، وٱسترذلوا العرفان وأهله، وٱنصرفوا عن الحكمة زاهدين، ومنعوها معاندين، يُنَفِّرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء، وكلّ من كان في بحر الجهل والحمق أولج، وعن ضياء المعقول والمنقول أخرج، كان إلىٰ أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل.

كم عالم لم يلج بالقرع باب منىٰ وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا

وكيف ورؤساؤهم قومٌ عُزْلٌ من سلاح الفضل والسداد، عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد، صدورهم عن حلّي الآداب أعطال، ووجوههم عن سمات الخير أغفال.

فلمّا رأيت الحال علىٰ هذا المنوال من خلوّ الديار عمّن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار، وأنّه قد ٱندرس العلم وأسراره، وٱنطمس الحقّ وأنواره، وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة، ولقد أصبحت عين ماء الحيوان غائرة، وظلّت

تجارة أهلها بائرة، وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة، وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة، ضربت عن أبناء الزمان صفحاً، وطويت عنهم كشحاً، فألجأني خمود الفطنة، وجمود الطبيعة، لمعاداة الزمان، وعدم مساعدة الدوران، إلىٰ أن انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والإنكسار، منقطع الآمال منكسر البال، متوفّراً علىٰ فرض أُؤدّيه، وتفريط في جنب الله أسعىٰ في تلافيه، لا علىٰ درس ألقيه، أو تأليف أتصرّف فيه، إذ التصرّف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبيين المقاصد ورفع المشكلات ممّا يحتاج إلىٰ تصفيةالفكر وتهذيب الخيال عمّا يوجب الملال والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال؛ ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره الّتي تسمع وترىٰ من أهل الزمان وتشاهد ممّا يكبّ عليه الناس في هذا الأوان، من قلّة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل، ورفع الأدانيّ والأراذل، وظهور الجاهل الشرير، والعامّي النكير، علىٰ صورة العالم النحرير *وهيئة الحبر الخبير، إلىٰ غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة، والمتعدّية مجالُ المخاطبة في المقال، وتقرير الجواب عن السؤال، فضلاً عن حلّ المعضلات، وتبيين المشكلات، كما نظمه بعض إخواني في الفرس:

از سخن پر در مكن همچون صدف هر گوش را
قفل گوهر ساز ياقوت زمرد پوش را
در جواب هر سؤالى، حاجت گفتار نيست
چشم بينا، عذر ميخواهد لب خاموش را

فكنت أولاً كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي ومقتداي أوّل الأئمّة والأوصياء، وأبو الأئمّة الشهداء الأولياء، قسيم الجنّة والنار، آخذاً بالتّقيّة والمداراة مع الأشرار، مُخَلِّياً عن مورد الخلافة قليل الأنصار، مطلّق الدنيا مُؤْثِرَ الآخرة علَى الأولىٰ،

* قوله: «وهيئة الحبر الخبير» الحبر بالكسر والفتح واحد الأحبار وبالكسر أفصح. وفي الحديث المروي في الكافي: جاء حبر من الأحبار إلى أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ ...الخ (الوافي ج١ ط الرحلي ص٧٨ و ٧٩).

مولىٰ كلّ من كان له رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ مولىٰ، وأخوه وابن عمّه ومُساهِمه في طمّه ورمّه: *«طَفِقْتُ أرْتَأي بين أن أصول بيد جذّاء، أو أصبر علىٰ صخيةٍ عمياء، يهرمُ فيها الكبير ويشيبُ فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتىٰ يلقىٰ ربّه». *فصرتُ ثانياً ثانياً عنان الإقتداء بسيرته، عاطفاً وجه الإهتداء بسنّته، «فرأيتُ أنّ الصبر علىٰ هاتىٰ أحجىٰ، فصبرتُ وفي العين قَذىً، وفي الحلْق شَجىً» فأمسكت عناني عن الإشتغال بالناس ومخالطتهم، وأيست عن مرافقتهم ومؤانستهم، وسهّلت عليّ معاداة الدوران، ومعاندة أبناء الزمان، وخلصت من إنكارهم وإقرارهم، وتساوىٰ عندي إعزازهم وإضرارهم، فتوجّهت توجّهاً غريزياً نحو مسبّب الأسباب، وتضرّعت تضرّعاً جبلياً إلىٰ مسهّل الأمور الصعاب.

فلمّا بقيت علىٰ هذه الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً، إشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نوريّاً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قويّاً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهيّة، فأطّلعت علىٰ أسرار لم أكن أطّلع عليها إلىٰ الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الإنكشاف من البرهان، بل كلّ ماعلمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربّانيـة، والودائع اللاهوتية، والخبايا الصمدانية، فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيّاً، وقرب بها منه وخلص إليه نجيّاً. *فـرَكىٰ بظاهـر جوارحه فإذا هو ماء ثجّاج، وزوىٰ بباطن تعقّلاتـه للطالبين فإذا هو بحر موّاج، أوديةُ الفهوم سالت من فيضه بقَدَرِها، وجَداولُ العقـولِ فاضت من رشحه *بنَهرها، فأبرزتِ الأوادي علىٰ سواحل

* قوله: طفقت أرتئي... الخ من كلام الوصي ـ عليه السّلام ـ في الشقشقية من النهج.

* قوله: فصرت ثانياً ثانياً عنان الإقتداء... الخ الأول في قبال قوله فكنت أولاً؛ والثاني اسم فاعل من ثني الشيء أي عطفه، خبر لقوله صرت.

* قوله: فركا بظاهـر جوارحـه. ركا الأرض ركواً أي حفرها، ناقص واوي كدعا يدعو.

* قوله: بنَهرها، أي بسعتها بفتح النون والهاء كقوله بقَدَرها بالفتحتين.

الأسماع جواهِرَ ثاقبةً ودُرراً، وأنْبَتَتِ الجداولُ علَى الشواطي زواهر ناضرةً وثمرا.

وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية، وشريعة العناية الربانية أن لا يُهمل أمراً ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاَقتضت رحمته أن لاتختفي في البطون والأستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار، ولا تبقىٰ في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضةُ عليَّ من نور الأنوار، فألهمني الله الإفاضة ممّا شربنا جرعة للعطاش الطالبين، والإلاحة ممّا وجدنا لمعة لقلوب السالكين، ليحيا من شرب منه جرعة، ويتنوّر قلب من وجد منه لمعة، فبلغ الكتاب أجله، وأراد الله تقديمه، وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدّره وأبرزه علىٰ من له يسره، فرأيت إخراجه من القوّة إلَى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفاء إلَى الوجود والتحصيل، فأعملت فيه فكري، وجمعت علىٰ ضمّ شوارده أمري، وسألت الله ـ تعالىٰ ـ أن يشدّ أزري، ويحطّ بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري، فَنَهَضَت عزيمتي بعدما كانت قاعدة، وهبّت همّتي غِبَّ ما كانت راكدة، واَهتزَّ الخامد من نشاطي، وتموّج الجامد من اَنبساطي.

وقلت لنفسي: هذا أوان الاهتمام والشروع، وذكر أصول *تستنبط منها الفروع، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة، وإبراز الحقّ في صورته المعجبة الرائقة، فصنّفت كتاباً إلهيّاً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزتُ حكمةً ربّانيّة للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال، كاد أن يتجلّى الحقّ فيه بالنور الموجب للظهور، وقرب أن ينكشف بها كلّ مرموز ومستور.

---

* قوله: تستنبط منها الفروع. الأصل قضاء، والفروع قَدَره. وإن شئت قلت: إنه باب تفتتح منه أبواب أخرى. وتلك الأقدار والأبواب لا تنتهي إلى حدّ بل تستنبط من الأصل على ما يقدر المستنبط منه. ألا ترى أن الوصيّ ـ عليه السّلام ـ قال: علمني رسول الله (ص) ألف باب يفتح كل باب ألف باب (البحار ج٧ ط١ ص٢٨١).

وفي مادة «فرع» من مجمع البحرين للطريحي: في الحديث الصحيح عن زرارة وأبي بصير عن الباقر والصادق ـ عليهما السلام ـ، قالا: علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تُفرّعوا.

وقد أطلعني الله فيه علىٰ المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته، مع تَجوال عقول العقلاء حول جنابه وتَرجاعهم خاسرين، وألهمني بنصره المؤيِّد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في أستكشاف مبدئه ومعاده، مع تَطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وتردادهم خاسرين، فجاء بحمد الله كلاماً لا عوج فيه، ولا أرتياب، ولا لجلجة، ولا أضطراب يعتريه، حافظاً للأوضاع، رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع، قريباً من الأفهام في نهاية علوّه، رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوّه، إذ قد آندمجت فيه العلوم التألّهية في الحكمة البحثيّة، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفيّة بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربّانية بالعبارات المـأنوسة للطباع، وأستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع، فالـبراهين تتبختر آتضاحاً، *وشبه الجاهلين للحقّ تتضاءل افتضاحاً، أنظر بعين عقلك إلىٰ معانيه، هل تنظر فيه من قصور، ثمّ آرجع البصر كرّتين إلىٰ ألفاظه هل ترىٰ فيه من فطور.

وقد أشرت في رموزه إلىٰ كنوز من الحقائق لايهتدي إلىٰ معناها إلّا من عنّىٰ نفسه بالمجاهدات العقلية حتّىٰ يعرف المطلب، ونبّهتُ في فصوله إلىٰ أصول لا يطّلع علىٰ مغزاها إلّا من أتعب بدنه في الرياضيات الدينية، لكي لا يذوق المشرب. وقد صنّفته لإخواني في الدين، ورفقائي في طريق الكشف واليقين، لأنّه لاينتفع بها كثير الانتفاع، إلّا، من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف علىٰ مضمون مصنّفات الحكماء، غير محتجب بمعلومه، ولا منكراً لما وراء مفهومه، فإنّ الحقّ لاينحصر بحسب فهم كلّ ذي فهم، ولا يتقدّر بقدر كلّ عقل ووهم، فإن وجدتَه أيّها الناظر مخالفاً لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره، وفوق كلّ ذي علم عليم، فافقهنّ أنّ من آحتجب بمعلومه وأنكر ماوراء مفهومه فهو موقوف علىٰ حدّ علمه وعرفانه، محجوب عن خبايا أسرار ربّه وديّانه.

وإنّي أيضاً لا أزعم أنّي قد بلغت الغاية فيما أوردته، كَلّا، فإنّ وجوه الفهم لا

---

* قوله: وشبه الجاهلين، جمع الشبهة كالغرفة والغرف.

تنحصر فيها فهمت ولا تحصىٰ، ومعارف الحقّ لا تتقيّد بها رسمت ولا تحوىٰ، لأنّ الحقّ أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإن أحللت بالعناية الربّانية مشكلها، وفتحت بالهداية الإلٰهية معضلها، فاشكر ربّك علىٰ قدر ماهداك من الحكم، واحمده علىٰ ما أسبغ عليك من النعم، واقتد بقول سيّد الكونين ومرآة العالمين ـ عليه وعلىٰ آله من الصلوات أنماها، ومن التسليمات أزكاها ـ: «لاتؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلّوها، ولا تمنعوا أهلها فتظلموها». فعليك بتقديسها عن الجلود الميّتة، وإيّاك واستيداعها إلّا للأنفس الحيّة، كما قرّره وأوصىٰ به الحكماء الكبار أولو الأيدي والأبصار.

واعلم أنّي ربّما تجاوزت عن الإقتصار علىٰ ماهو الحقّ عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلىٰ ذكر طرائق القوم، وما يتوجّه إليها، وما يرد عليها، ثمّ نبّهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذبّ عنها بقدر الوسع والإمكان، وذلك لتشحيذ الخواطر بها، وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها علىٰ تصوّرات غريبة لطيفة، وتصرّفات مليحة شريفة تعدُّ نفوس الطالبين للحقّ ملكة لاستخراج المسائل المعضلة، وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطّلاعاً على المباحث المشكلة.

والحق أنّ أكثر المباحث المثْبَتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق انّما الفائدة فيه مجرّد الانتباه والإحاطة بأفكار أولي الدراية والأنظار، لحصول الشوق إلىٰ الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول، فإنّ مجرّد ذلك ممّا لايحصل به اطمئنان القلب، وسكون النفس، وراحة البال، وطيب المذاق، بل هي ممّا يُعِدّ الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار، متّصفاً بصفات الأخيار.

وليعلم أنّ معرفة الله ـ تعالىٰ ـ وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّاه العامّي أو الفقيه وراثة وتلقّفاً، فإنّ المشعوف بالتقليد والمجمود على الصورة، لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثّل له ماينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة، من معرفة

خلّاق الخلائق وحقيقة الحقائق، *ولا ماهو طريق تحرير الكلام، والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضاً هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإنّ جميعها ﴿ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾، بل ذلك نوع يقين، هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن، بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة، وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحبّ الرئاسة، والإخلاد إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد.

وإنّي لأستغفر الله كثيراً ممّا ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام، وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث، حتّى تبيّن لي آخر الأمور بنور الإيمان، وتأييد الله المنّان أنّ قياسهم عقيم، وصراطهم غير مستقيم، فألقينا زمام أمرنا إليه، وإلى رسوله النذير المنذر، فكل مابلغنا منه آمنّا به وصدّقناه، ولم نحتل أن نخيّل له وجهاً عقلياً ومسلكاً بحثياً، بل اقتدينا بهَدْيه، * وانتهينا بنهيه، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرّسول فخذوه، وما نهٰكم عنه فانتهوا﴾ حتّى فتح الله على قلبنا مافتح، فأفلح ببركة متابعته وأنجح.

فأبدأ ياحبيبي! قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها، فـ ﴿قد أفلح من زكّيٰها، وقد خاب من دسّيٰها﴾ واستحكم أوّلاً أساس المعرفة والحكمة، ثمّ ارقَ ذُرىٰها، وإلّا كنت ممّن أتى الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف إذ أتاها، ولا تشتغل بترّهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنّها فتنة مَضِلّة، وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة، وهم الذين ﴿فلمّا جاءتهم رسلهم بالبيّنات فرحوا بما عندهم من العلم، وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون﴾ وقانا الله وإيّاك شرّ هاتين الطائفتين، ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين.

---

* قوله: ولا ما هو طريق الخ عطف على قوله: ليس المراد بها الاعتقاد.

* قوله: بهَدْيه. الهدى كالفَلس: السيرة والطريقة. وفي القرآن الكريم: أُولئك الذين هدى الله فَبِهُداهم اقتده (الأنعام ٩٠) ولكن المراد هنا الأول لمكان نهيه بالسّجع.

*واعلم: أنّ للسلّاك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلَى الحقّ.

وثانيها: السفر بالحقّ في الحقّ.

والسفر الثالث: يقابل الأوّل لأنّه من الحقّ إلَى الخلق بالحقّ.

والرابع: يقابل الثاني من وجه لأنّه بالحقّ في الخلق.

فرتّبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار، علىٰ أربعة أسفار، وسمّيته بـالحكمـة المتعالية في المسائل الربوبيّة (في الأسفار العقليّة ـ خ ل)، فها أنا أفيض في المقصود، مستعيناً بالحقّ المعبود الصمد الموجود.

---

* قوله: «واعلم أن للسلّاك...» ينبغي تقديم أمور في المقام:

أحـدهـا: أنّ العلم الكلّي المبحوث عنه في القسم الأوّل من الأسفار يعبّر عنه بالفنّ الأعلىٰ، والفلسفـة الأولىٰ، والعلم الإلهي بالمعنى الأعم أيضـاً. ونصّ المصنّف بالعلم الكـلّي في أوّل الفصل السادس من الموقف الثاني من الهيات الكتاب. ووجه كونه كلّياً بالقياس إلى موضوعات مسائل سائر المجلّدات ظاهر. وفي القسم الثاني يبحث عن الجواهر والأعراض. وفي الثالث عن معرفة النفس إلى أحوال قيامتها. وحيث إنّ معرفة النفس باب إلى معرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله رتّبه أحد عشر باباً. كما رتّب الأوّل بالمسالك والمراحل، والثالث بالمواقف لأنّ نسبة المسالك والمراحل إلى المواقف كنسبة أنهاج المنطق من إشارات الشيخ مثلاً إلى أنماطها، فطيّ المسالك والمراحل ينتهي إلى المواقف التي هي الغاية القصوىٰ.

وثانيها: أنّ مجلّدات الأسفار كلّها في الإلهيات، لم يبحث فيها عن الطبيعيات كما نصّ به في تعليقته على الفصل الخامس من سادس إلهيات الشفاء حيث قال... كتابنا الكبير المسمّى بالأسفار هو أربعة مجلدات كلّها في الالهيات بقسميها: الفسلفة الأولى وفن المفارقات... (ص٢٥٦ ط١ من المطبوع الحجري). بل نص بذلك في الأسـفار أيضاً حيث قال في آخر كتاب الجواهر والأعراض منه في علة ورود البحث عن المزاج في الأسفار ما هذا لفظه: انّ البحث عن ماهية الشيء ونحو وجوده مناسب لأن يذكر في العلوم الالهية الخ (ج٢ ط١ ص٢٠٢). فما هو دائر في ألسـنة الأحداث من أنّ ثاني الأسفار في الطبيعيات هزل لا حقيقة له.

وثالثها: في تسمية الكتاب، قال ـ قدس سرّه ـ: وسمّيته بالحكمة المتعالية في المسائل الربوبية. وفي غير واحدة من النسـخ: «سمّيته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية». وقد اشتهر بالأسفار. وعلّة هذا الإشتهـار هو نفسه كما قال في تعليقته على الشفاء ـ وقد تقدم آنفاً ـ: كتابنا الكبير المسـمى بالأسفار. وقال في كسر أصنام الجاهلية: «أمّا طريق العلم فبيّناً كيفية سلوكه مجموعة في الكتاب

المسمّىٰ بالحكمة المتعالية الملقب بالأسفار الأربعة (ص١٣١ و ١٣٢ ط١) وقال في شرحه على الهداية الأثيرية: في كتابنا المسمّىٰ بالحكمة المتعالية (٢٥٨ ط١، المطبوع الحجري).

وقال الحكيم الإلهي السيّد أبو الحسن المعروف بجلوه في ترجمته بقلمه الشريف بالفارسيّة كما في نامه دانشوران: «... و چون دانستم تصنيف تازه صعب بلكه غير ممكن، چيزى مستقل ننوشتم، ولى حواشى بسيار بر حكمت متعاليه كه معروف به اسفار است، وغيره نوشته ام».

ومن افاضات سيّدنا الأُستاذ العَلَم الآية السيّد أبي الحسن الرفيعي القزويني ـ قدّس سرّه ـ أن تسمية الكتاب بالحكمة المتعالية بلحاظ مقامه الجمعي القضائي، وبالأسفار بالنظر إلى مقامه النشري القدري. فبذلك النظر متن، وبهذا النظر تفصيل؛ والجمع والقضاء يناسب المتن، والنشر والقدر التفصيل.

وانّما الكلام فيما قال في آخر الإشراق التاسع من ثاني الشواهد من المشهد الأول من كتابه المعروف بالشواهد الربوبية في الوجود الذهني ما هذا لفظه: «... ولهذا بسطنا القول فيها في الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً، ثم في الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً. واقتصرنا هاهنا على هذا القدر إذ فيه كفاية للمستبصر» (ص٢٣ ط١).

ولا يخفى عليك أن بين كلامه في الأسفار وفي الشواهد تهافتاً فإن الحكمة المتعالية اسم للأسفار. اللّهمّ إلّا ان يقال ـ كما أفاده بعض ابناء التحقيق كما في مخطوطة عندنا ـ: انّه ـ رضوان الله عليه ـ حين تصنيف الشواهد ماقصد الحكمة المتعالية اسماً للأسفار، بل لواحد من نسخ الأسفار، وانصرف رأيه من بعدو إلّا لا وجه له. ويمكن أن تكون الحكمة المتعالية خاصّة بين العام، وفيه رمز وإشارة إلى أنّ أصل العلم هو الالهي الذي سمّاه الحكمة المتعالية.

ورابعها: وجه تسميته بالحكمة المتعالية. قال الشيخ الرئيس في الفصل التاسع من النمط العاشر من الإشارات في البحث عن الأجرام السماوية في أنها ذوات أنفس ناطقة ماهذا لفظه: «ثمّ إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمة المتعالية...». وقال المحقّق الطوسي في الشرح: «انّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة. وهذه وأمثالها انما تتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق. فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى».

ومعنى الذوق في كلام المحقّق الطوسي، هو ما أفاده العلّامة القيصري في شرح الفصّ الهودي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر بقوله: «المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد فإنّ كلّاً منهما وإن كان معتبراً بحسب مرتبته لكنّه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية إذ ليس الخبر كالعيان» (ص٢٤٥ ط١ ايران).

فهؤلاء المشايخ العظام أجمعوا بأنّ طريق النيل بالعلم ليس منحصراً بالاكتساب من الأقيسة

المنطقية بل العلم ينال به بالذوق أيضاً على سبيل الإلهام والتحديث والإيحاء ممّن خلق الإنسان وعلّمه القرآن والبيان. وقد صرّح بذلك ونصّ به الشيخ في التعليقات. وعلى هذه اللطيفة القدسية يسمّي العارفون بالله القرآن الفرقانَ بالكشف التام المحمّدي، أو الكشف الأتم المحمّدي. مثلاً قال العلامة القيصري في الفصل السادس من شرحه على فصوص الحكم في البحث عن الموازين ما هذا لفظه: «منها ـ أي من تلك الموازين ـ ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المُنبئ كلٌّ منهما عن الكشف التامّ المحمّدي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ » (ص٣٢ ط١ ـ ايران).

وخامسها: موضوع الحكمة المتعالية يبحث في العلم الكلّيّ عن أحوال الموجود المطلق أي الموجود بما هو موجود من غير أن يصير أمراً متخصص الاستعداد للأمور الخاصة بأن يصير رياضياً أو طبيعياً أو غيرهما على ما سيأتي تحقيقه في الفصل الآتي. فاعلم أن الأمر الأهم في الفلسفة الالهية والحكمة المتعالية والصحف العرفانية أن تعلم أن الوجود يساوق الحق. وقد صرّح به الفارابي في المدينة الفاضلة حيث قال: «ان الحق يساوق الوجود» (ص١١ ط مصر). فالعارف قائل تارة بأن موضوع المسائل العرفانية هو الحق، وتارة بأنّه هو الوجود: كما قال صدر الدين القونوي في أول مفتاح الغيب: «العلم الالهي له الإحاطة بكل علم... فموضوعه الخصيص به وجود الحق سبحانه...» (ص١٣ من مصباح الأنس).

وأن تعلم انّ الوجود صمد. وقد فسّر الصمد في لسان أهل بيت العصمة والطهارة بأنّه المصمت الذي لا جوف له.

فيعبّر العارف عن الصمد بوحدة الوجود، أي بوحدة الحق ووحدة واجب الوجود: والفيلسوف المشائي بأنّه غير متناه. فالصمد هو الوجود الحق الواحد غير المتناهي. وفي توحيد الصدوق عن الإمام الحسين ابن الامام عليّ ـ عليهما السلام ـ انه قال: الصمد الذي لا جوف له. وفيه أيضاً عن الإمام أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ: الصمد الذي لا جوف له. وفيه أيضاً عن الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ: الصمد الذي ليس بمجوّف. واعتراض صاحب الجامع الكافي في باب تأويل الصمد منه بعيد عن الصواب والسداد بمراحل.

في كشكول الشيخ البهائي: سئل بعض العارفين من المتأخرين عن ظهور الوحدة في المظاهر الكثيرة؟ فقال: التصريف تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل إلّا بها.

ثمّ قال: قال صاحب المفاحص التعبير عن المبدأ الفياض تعالى شأنه بالوحدة فإنها أشمل من الوجود. وبعض أهل العرفان يعبر عنه بالنقطة. والشيخ العربي يعبّر عنه بالعشق. وللناس فيما يعشقون مذاهب. ولله درّ من قال:

عباراتنا شتّى وحُسْنُكَ واحد ... وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير

(ص٤٠٧ ط نجم الدولة).

أقول: على وجه التصريف قيل بالفارسيّة:

مصدر به مثل هستى مطلق باشد ... عالم همه اسم وفعل مشتق باشد

چون هيچ مثال خالي از مصدر نيست ... پس هرچه در او نظر كنى حق باشد

وفي الكشكول أيضاً، قال في المفاتيح: إنّ بعضهم جعل ظهور النقطة التي هي هيولى الحروف في الحروف والكلمات الرقمية إشارة ـ ولله المثل الأعلى ـ إلى ظهور الذات الأحدية في المظاهر الكونية والأعيان الوجودية كما قيل:

حقيقة ظهرت في الكون قدرتها ... فاظهرت هذه الأكوان والحجبا

تنكّرت في عيون الجاهلين كما ... تعرّفت بقلوب عُرَّفٍ أُدبا

فالخلق كلّهم أستار طلعتها ... والناس أجمعهم أضحوا له نقبا

فهي قد أقامت في إفادة الظهور والإظهار بإزاء مراتب الوجود إذ الموجودات مطابقة لحقائق الكلام، وهو انما يظهر من تراكيب الحروف وظهورها من مخزن ذاتها بظهور مراتب الأعداد بتكرر الواحد في درجات المعدودات فهما سرّان من أسرار الله سبحانه في الوجود، لا ينكشف نقاب العزّ عن جمال أسرارهما إلاّ لأهل الكشف والشهود السالكين على جادة الشريعة النبوية الحقية على الصادع بها أفضل الصلوات وأكمل التحيات، وهم الذين قيل فيهم:

لله تحت قباب العزّ طائفة ... أخفاهم في لباس الفقر إجلالا

غبر ملابسهم شمّ معاطسهم ... جرّوا على فلك الأفلاك أذيالا

وتنزّلها إلى تفاصيل الحروف الرقميّة وامتدادها في تعيّنات الكلمات الحرفيّة يشير إلى مطلع الهوية الغيبيّة في مطالع الأكوان، وسريان التجليات الوجوديّة في مجاري عالم الإمكان وإخفاؤها بتعيّنات صورها وتقيّدات مظاهرها كاختفاء الماء الجاري في الأغصان والأوراق والأزهار والآثار، والتباس حقيقتها البسيطة بألوانها وروائحها وطعومها يشير إلى قول الشيباني رحمه الله:

جمالك في كل الحقائق سائر ... وليس له إلاّ جلالك سائر

تجلّيت للأكوان خلف ستورها ... فنمّت بما ضمّت عليه الستائر

وتجرّدها بذاتها عن جميع الجهات يشير إلى أنها انما تثبت لا لشيء بواسطة تفاصيل أجزائها المختلفة كما يسمّى مايلي رأس الإنسان فوقاً، ومايلي أقوى جانبيه يميناً، ومايلي مقابله شمالاً، ومايلي حركته الإرادية النقلية أماماً، وما يقابلها خلفاً؛ فما تجرّدت ذاته عن هذه الصفات يكون من قبيل قول من قال:

لا تقل دارها بشرقي نجد ... كلّ نجد للعامرية دار

وهـا منزل على كـل أرض وعـلى كـلّ دمـنة آثـار

(ص٤٢٣ و ٤٢٤ ط نجم الدولة).

أقول: الأبيات الثلاثة الأولى «حقيقة ظهرت...» قالها القيصري وأتى بها في الفصل الرابع من شرحه على فصوص الحكم (ص٢٣ ط الناصري) وبعدها:

مافي التستّر بالأكوان من عجب بل كونها عينها ممّا ترى عجباً

وأمّا ما قال: «ان بعضهم جعل ظهور النقطة...» ففيه أقول في ينبوع الحيوة:

وقد ساوق الحقُّ الوجودَ تصادقاً وساوى الوجودُ الواحد في الحقيقة

وقد عبّروا عنه بعقلٍ ووحدةٍ وقد أفصحوا عنه بعشق ونقطةٍ

وللناس فيا يعشقون مذاهب خليقتهم تحكي اختلاف السّليقةِ

وسادسها: ان الفلسفة لغة يونانية معربة. فان سوف في لغة اليونانيين اسم للعلم، واسطا اسم للغلط فسوفسطا أي علم الغلط. وفيلا اسم للمحب ففيلسوف معناه محب العلم. ثمّ عرّب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة ونسب إليها فقيل سوفسطائي وفلسفي؛ وكان الأولى سفسطي وفلسفي وسوفسطائي وفيلسوفي. (الكشكول للشيخ ص٤٢٣).

ومن إفادات العلّامة البيروني في ما للهند في اشتقاق كلمة الصوفية ماهذا لفظه: السوفية وهم الحكماء، فان سوف باليونانية الحكمة، وبها سمّي الفيلسوف پيلا سوپا أي محب الحكمة؛ ولمّا ذهب في الإسلام قوم قريب من رأيهم سموا باسمهم (ص٢٤ ط حيدر آباد دكن).

اعلم أن الفيلسوف كالدكتور اليوم ففيلسوف آلهي، وآخر مادي كالثاني، فلا ينبغي انسحاب مافي الالهي إلى الدهري بالإشتراك الاسمي.

وسابعها: البيان بالإيجاز في الأسفار الأربعة وانطباق الكتاب بها:

الأول: السفر من الخلق إلى الحق أي من عالم الخلق والمادة إليه تعالى شأنه. فإن السلوك العلمي يحكم بأن ما هاهنا مطلقا يجب أن ينتهي إلى أصلها المعطي إياها وجودها على نظمها الخاص ونضدها الأتم الاحسن فيصير السالك في هذا السفر حقانياً فلا جرم كان في الأسفار الثلاثة الأخرى يسافر بالحق.

الثاني: السفر من الحق في الحق إلى الحق بالحق، حيث يسافر في ذات الحق ومراتبه بحسب اسمائه وصفاته وأفعاله.

الثالث: السفر من الحق إلى الخلق بالحق لتكميل النفوس البشرية.

الرابع: السفر من الخلق في الخلق إلى الخلق بالحق، حيث يبيّن أحواله من مبدأ تكوّنه إلى حشره وقيامته، وهو مقام الولاية كالثالث. ولمّا كان غالب مسائل المسالك من الخلق إلى الحق، وغالب

المواقف من الحق في الحق، وغالب الابواب من الخلق في الخلق وأيضاً يبحث في تضاعيف كل واحد منها من الحق إلى الخلق أيضاً كان الكتاب كالأسفار الأربعة أربعة مجلّدات.

ومن تأمل في مجلدات الكتاب يجد كلّ واحد منها حاوية لمسائل المسالك والمواقف والأبواب إلاّ أنّ الغالب كما أشرنا اليه. فكون المجلدات كالأسفار أربعة فيه نحو استحسان وحسن صنيعة لا أن ما في كل مجلّد على وفق سفر فتبصر.

ولك أن تقول: إنّ السالك في السفر الأول يطلب الواسطة في الاثبات المفيدة لمجرد العلم أي التصديق. وفي الثاني والثالث يطلب الواسطة في الثبوت فانّ الحق علّة العلل والمفيض القيّوم. والسفر الرابع أيضاً يهدي بالواسطة التي هي أقرب الوسائط منه إليه سبحانه وينتهي إلى برهان الصدّيقين وما هي إلاّ نفسه ومَن عرف نفسه عرف ربّه فانّ الفلسفة في الحقيقة معرفة الإنسان نفسه. فالأول والرابع يتفقان من وجه، والثاني والثالث كذلك.

اعلم أنّ البحث عن الأسفار قد أتينا به في شرح فصوص الفارابي المسمّى بنصوص الحكم فإن شئت فارجع الى شرح الفصّ الواحد والخمسين منه (ص٣٠٥ ـ ٣١٢ ط١).

وثامنها: أنّ القسم الأوّل من الأسفار يشتمل على خمسة مسالك، والمسلك الأوّل على ستّ مراحل. والنسخ المطبوعة السالفة مشوّشة في رسم العناوين جدّاً، حيث حرّفت المسالك بالمراحل، فأشكل الأمر على الناظر في الكتاب، على أنّ في عدّة مواضع من الكتاب نحو هذا التشويش في الفصول والمسائل كما سنتلوها عليك.

وتاسعها: أنّ الفلسفة معرفة حقائق الأشياء وهي كمال للإنسان، والبحث عن العدم بحث موهوم موهون لو تفوّه به فيها لكان على ضربٍ من الإستطراد في البحث لا يعني الباحث ولا يجديه شيئاً.

السفر الأوّل

وهو الذي من الخلق إلَى الحقّ في *النظر إلَىٰ طبيعة الوجود وعوارضه الذاتيّة وفيه مسالك

* قوله: «في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية» سيأتي كلامه في الفصل الآتي في أنّ الماهيّات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود ...الخ، وكلامنا في بيانه.

المسلك الأوّل

في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم
وفيه مقدّمة وستّ مراحل

المقدّمة: *في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولي، وغايتها وشرفها.

*إعلم: أنّ الفلسفة أستكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات

---

* قوله: في تعريف الفلسفة ...الخ، فقوله: «اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس...» هو في تعريفها.

وقوله: «ولمّا جاء الانسان...» هو في تقسيمها الأوّلي؛ وقوله: «أمّا النظرية فغايتها...» شروع في بيان الغاية. وقوله: ثمّ لايخفى شرف الحكمة...» هو في شرفها.

* قوله: «اعلم أنّ الفلسفة...» قد ذكر فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي في رسالته في حدود الأشياء ورسومها وجوهاً في حدّ الفلسفة وقال: الفلسفة حدّها القدماء بعدّة حروف:

أ ـ إمّا من اشتقاق اسمها، وهو حبّ الحكمة، لأنّ «فيلسوف» هو مركّب من فيلا، وهي مُحِبّ، ومن سوفا وهي الحكمة.

ب ـ وحدّوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: إنّ الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى؛ بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

جـ ـ وحدّوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت. والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن: والثاني إماتة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثيرٌ من أجلة القدماء: اللّذة شرٌّ. فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حسي، والآخر عقلي، كان ممّا سمي الناس لذة ما يعرض في الإحساس، لأنّ التشاغل باللّذات الحسّيّة ترك لاستعمال العقل.

د ـ وحدّوها أيضاًمن جهة العلّة، فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

هـ ـ وحدّوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه. وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور؛ مثلاً أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام؛ وممّا لا أجسام إمّا جواهر وإمّا أعراض، وكان

*علىٰ ماهي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد،

الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض، وكانت النفس جوهراً لا جسماً، فإنّه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه، والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم؛ فإذن إذا علم ذلك جميعاً فقد علم الكلّ، ولهذه العلّة سمّى الحكماءُ الإنسان العالم الأصغر.

و ـ فأمّا ما يحدّ به عين الفلسفة فهو أنّ الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلّيّة، إنّيّاتها ومائيّاتها وعللها بقدر طاقة الإنسان. إنتهىٰ ماأردنا من نقل كلام الكندي (ص١٧٢ ـ ١٧٣ من رسائل الكندي الفلسفية ط مصر ١٣٦٩هـ).

أقول: ما قالوا في الحد الثالث في الموت، فالموت في الحقيقة هو انقطاع الإنسان عن غيره، وإن شئت قلت: هو رجوع كلّ شيء إلى أصله، وعود كلّ صورة إلى حقيقتها، وارتقاء الإنسان إلى بارئه المتوفّي إيّاه.

ثمّ ما أفاده الكندي في بيان الحدّ الخامس، وإن كان حقاً ولكن الحد المذكور أرفع بدرجاتٍ من ماأفاده، كما يعلم بالرجوع إلى تضاعيف كتابنا مسائل العيون وشرحه شرح العيون سيما في العين الثامنة والأربعين منه في تطابق الكونين، ونشير هاهنا ايجازاً واجمالاً إلى مفاده أن الانسان بالفعل هو الذي بلغ إلى كماله الممكن له، وهذا الكمال هو معرفة الكلمات الوجودية التي يعبّر عنها بالحقائق النورية على ماهي عليها بالذوق الوجداني والشهود الإيقاني والكشف التام النوراني بالإلقاء السبّوحي، لا الإطلاع على مفاهيمها الإصطلاحية فقط. وقلت في قصيدتي التائية المسمّاة بينبوع الحياة:

تصفّحتُ أوراقَ الصحائف كلّها ... فلم أر فيها غير ما في صحيفتي
على صورة الرحمٰن جلّ جلاله ... بَدا هذا الإنسانُ من أمشاج نطفةِ
ومعرفةُ الإنسان نفسه انّما ... هي الحدّ الأعلى للعلوم الرئيسةِ
وسبحان ربّي ما أعزّ عوالمي ... وأعظم شأني في مَكامن بُنيتي

وقال الشيخ في التعليقات (ص ٢٠ ط مصر): «الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول».

أقول: وإذا وضع هذا التعريف المنيف مع التعريف المتقدّم من أنّ الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ازداد البصير منها بصائر أخرى.

وقوله الآخر في التعليقات في تعريفها: «الحكمة معرفة الوجود الحق» (ص٦١).

وسيأتي كلام المصنف في بيان الحدّ الثاني في كلام الكندي آخر الفصل الثامن من الموقف الثامن من الالهيّات، حيث يقول: الفلسفة التشبّه بالإله... الخ.

* قوله: «على ماهي عليها» أي على هيئتها التي هي عليها. ثمّ لمّا كانت الحكمة النظريّة باحثة عن موجوداتٍ ليس كونها بقدرتنا واختيارنا بخلاف الحكمة العملية فإنها باحثة عن موجوداتٍ كونها

*بقدر الوسع الإنساني.

*وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً علىٰ حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبّه بالباري تعالىٰ.

ولمّـا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: *صورةٍ معنوية أمرية، ومادةٍ حسّية خلقية، وكـانت لنفسه أيضاً جهتا تعلّق وتجرّد، لا جرم *افتنّت الحكمة

وحصولها بقدرتنا واختيارنا، فالموجودات في التعريف يجب أن تؤخذ علىٰ وجه يعمّ القسمين كليهما، أي يشمل كلا فنّي الحكمة النظرية والعملية.

* قوله: «بقدر الوسع الانساني» متعلق بالمعرفة في قوله بمعرفة حقائق الموجودات.

* قوله: «وإن شئت قلت نظم العالم» بكسر النظم، عطف على قوله معرفة حقائق الموجودات، أي الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة نظم العالم نظماً عقلياً. وقوله: التشبه بالباري. قال الشيخ في الفصل الثاني من أولى نفس الشفاء (ج١ ط١ من الحجري ص٢٨٢): ومن الناس من ظنّ أن النفس هو الإله. إنتهىٰ.

أقول تأويل هذا القول إلى تشبّهها بالباري جلّ شأنه، فإنّ القدماء كانوا يرمزون في أقوالهم.

* قوله: «صورة معنوية أمرية» أي أنّها من عالم الأمر على أصطلاح الإلهيين، لأنّ النشأتين تسمّيان بأسامي عديدة قد أتينا بها في شرحنا على فصوص الفارابي (فصّ ٥٤ ص٣٢٧ ط١): منها أن هذه النشأة تسمى بعالم الخلق، وما وراءها بعالم الأمر، قوله سبحانه: «ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين» (الأعراف ٥٥).

وأمّا أنّ للنفس جهتي تعلق وتجرّد فانها جوهر ثابت سيال، ثابت من حيث نشأة تجرّده بالتجرد البرزخي والتجرّد العقلي وفوق التجرد العقلي الذي هو مقامه اللايقفي فالنفس من هذه الحيثية من ديار المرسلات وآفاق المفارقات؛ وسيّال من حيث نشأة تجسّمه وتجرّمه بالبدن فإنّ البدن مرتبته النازلة فإنّ الانسان طبيعي ومثالي وعقلي ولاهوتي وهو واحد شخصي ولكل مرتبة منه أحكام خاصّة وهي كلها متعلقة بهوية واحدة وهي الانسان الواحد الشخصي المتعين فمن جهة تجرّده لابد له من الحكمة النظرية، ومن جهة تعلّقه لابدّ له من الحكمة العملية فافتنّت الحكمة بحسب عمارة نشأتيه باصلاح القوتين إلى فنيّن نظرية تجردية، وعمليّة تعلّقية تخلقيّة. وعبارة عدة نسخ مخطوطة من الاسفار عندنا جاءت هكذا: «وعملية تعلّقية تخلّقية» الأولى تفعّل من العلق، والثانية تفعّل من الخلق.

* قوله: «افتنّت الحكمة...» كان الكلام في تعريف الفلسفة، فغيّر التعبير وعبّر عن الفلسفة بالحكمة، إشارة إلىٰ أنّ الفلسفة هي الحكمة. وفي أوّل الفص اليوسفي من شرح العلّامة القيصري عليه: «إنّ الحكمة هي العلم بالحقائق على ما هي عليه، والعلم نور في نفسه منوّر لغيره» (ط١ ـ

بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوّتين إلىٰ فنّيـن: نظرية تجرّدية؛ وعملية تعلّقيّة تخلّقيّة.

أمّا النظريّة: فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود علىٰ نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا في المادة، بل، في صورته ورقشه وهيأته ونقشه.

وهذا الفنّ من الحكمة هو المطلوب لسيّد الرّسل، المسؤول في دعائه ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إلىٰ ربّه، حيث قال: «ربّ أرنا الأشياء كما هي» وللخليل ـ عليه السّـلام ـ أيضاً حين سأل: ﴿ربّ هب لي حكماً﴾ *والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصوّرها أيضاً.

وأمّا العمليّة: فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيأة الاستعلائية للنفس علَى البدن، والهيأة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس.

*وإلىٰ هذا الفنّ أشـار بقـولـه ـ عليه السّـلام ـ: «تخلّقـوا بأخـلاق الله»، واستدعى الخليل ـ عليه السّلام ـ في قوله ﴿وَأَلْحِقْنِي بالصّالِحين﴾.

ص٢٢٦). ولا يبعد أن يكون صاحب الأسفار ناظراً إليه في المقام. ثمّ في المجلس الواحد والستّين من أمالي الصّدوق قال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: أنا مدينة الحكمة وهي الجنّة وأنت يا عليّ بابها... الحديث، فافهم.

* قوله: «والحكم هو التصديق» إن فسر الحكم بالتصديق بوجود الأشياء فبين السؤالين فرقان بيّن فإنّ الأول يُعطي عين اليقين وحقّ اليقين، والثاني يعطي علم اليقين وأين أحدهما من الآخر لأن الأول شهودي، والثاني حصولي. ونحو هذا البيان ما أفاده الشيخ الأكبر في الفص اليوسفي بقوله: «فانظر كم بين ادراك محمّد (ص) وبين إدراك يوسف (ع) » فإن شئت فارجع إليه. كيف لا والحقيقة المحمّدية مرتبة محيطة بجميع مراتب الأنبياء والأولياء كلّها ومن مرتبة الخاتم تتفرّع المراتب كلّها.

* قوله: «وإلى هذا الفنّ أشار بقوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ تخلّقوا بأخلاق الله» التخلّق هو التحقق والأتصاف بحقيقة ذلك الخلق، لا العلم المفهومي بمعناه كما يحصل بالرجوع إلى المعاجم بأن الراحم معناه كذا، والعطوف مفاده كذا. ثمّ ترى العالم بتلك المفاهيم إذا أقبلت اليه دنياه يصول كالنمر و الضبع على عباد الرحمٰن وأولياء الله، ولا يراعى حق الله ولا حقوق أوليائه. أعاذنا الله منه ومن اترابه الوحوش. وقد عرّفه ولي الله الأعظم الوصي علي أمير المؤمنين ـ عليه السّلام والصلاة

*وإلىٰ فنّي الحكمة كليهما أُشيرَ في الصحيفة الإلهية: ﴿ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾، وهي صورته التي هي طراز عالم الأمر، ﴿ثمّ رددناه أسفل سافلين﴾، وهي مادّته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة، ﴿إلّا الذين آمنوا﴾، إشارة إلىٰ غاية الحكمة، ﴿وعملوا الصالحات﴾، إشارة إلىٰ تمام الحكمة العمليّة.

وللإشعار بأنّ المُعتبر من كمال القوّة العمليّة مابه نظام المعاش ونجاة المعاد، ومن النظرية العلم بأحوال المبدأ والمعاد والتدبّر فيما بينهما من حقّ النظر والإعتبار، قال أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: «رحم الله امرءاً أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه، وعلم من أين، وفي أين، وإلىٰ أين».

وإلىٰ ذينك الفنّين *رمزت الفلاسفة الإلٰهيون، حيث قالوا تأسّياً بالأنبياء

بقوله الثقيل في الخطبة الخامسة والثمانين من النهج: «يسمّىٰ عالماً وليس به، فاقتبس جهائل من جُهّال، وأضاليل من ضلّال، ونصب للناس أشراكاً من حبائل غرور وقول زور قد حمل الكتاب على آرائه، وعطف الحق على أهوائه، يؤمن من العظائم ويهوّن كبير الجرائم، يقول اقف عند الشبهات وفيها وقع، ويقول اعتزل البدع وبينها اضطجع، فالصورة صورة انسان والقلب قلب حيوان».

واعلم أنّ الإحصاء في حديث رسول الله ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ: «إنّ لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنّة» تأويله هو التخلق بحقائق تلك الأسماء، كما ورد في حديث آخر عنه ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ أيضاً: «إنّ لله تسعة وتسعين خلقاً من تخلق بها دخل الجنة» لأنّ الأحاديث يعطف بعضها على بعض كما أن القرآن ينطق بعضه على بعض، والمروي عن الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ: أحاديثنا يعطف بعضها على بعض فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم».

* قوله: «وإلى فنّي الحكمة كليهما...» وللمحقق نصير الدين الطوسي بيان في المقام في تفسير سورة العصر قد أفاد واجاد، قال: «بسم الله الرحمٰن الرحيم والعصر إنّ الإنسانَ لَفي خُسر» ـ أي الإشتغال بالأمور الطبيعية، والإستغراق بالنفوس البهيمية ـ «إلّا الّذين آمنوا» ـ أي الكاملين في القوة النظرية ـ «وعملوا الصالحات» ـ أي الكاملين في القوة العملية ـ «وتواصوا بالحقّ» ـ أي الذين يكمّلون عقول الخلائق بالمعارف النظرية ـ «وتواصوا بالصبر» ـ أي الذين يكمّلون أخلاق الخلائق ويهذّبونها ـ

* قوله: «رمزت الفلاسفة...» سيأتي في موضع آخر من الكتاب أنّ الفلاسفة الإلهيّين رمزوا في كلماتهم ولم يصرّحوا بتعبيراتهم يقولون الفاظاً ظاهرة ولهم فيها أغراض خفيّة، حتى أن الأنبياء

ـ عليهم السّلام ـ: الفلسفة هي التشبّه بالإله، كما وقع في الحديث النبوي ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ: «تخلّقوا بأخلاق الله»، يعني في الإحاطة بالمعلومات، والتجرّد عن الجسمانيات.

ثمّ لايخفىٰ شرف الحكمة من جهات عديدة، *منها: أنّها صارت سبباً لوجود الأشياءِ على الوجه الأكمل، بل سبباً لنفس الوجود، إذ ما لم يعرف الوجود علىٰ ماهو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده، والوجود خير محض، ولا شرف إلّا في الخير الوجودي، وهذا المعنىٰ مرموز في قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً﴾، وبهذا الاعتبار سمّي الله ـ تعالىٰ ـ نفسه حكيماً في مواضع شتّىٰ من كتابه المجيد الّذي هو تنزيل من حكيم حميد، ووصف أنبياءه وأولياءه بالحكمة وسمّاهم ربّانيين حكماء بحقائق الهويّات، فقال: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين لما آتيتكم من كتاب وحكمة﴾، وقال خصوصاً في شأن لقمان: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾، كلّ ذلك في سياق الإحسان ومعرض الإمتنان. ولا معنىٰ للحكيم إلّا الموصوف بالحكمة المذكور حدّها، *الّتي لايستطاع ردّها. ومن الظاهر المكشوف أن ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود، ورسله الهداة إلىٰ أوضح سبله، وكلّاً من هؤلاء وصفه تعالىٰ بالحكمة.

فقد أنجلى وجه شرفها ومجدها، فيجب إذن انتهاج معالم غورها ونجدها، فلنأت علىٰ إهداءِ تُحَف منها وإيتاء طُرَف فيها، ولنُقبل علىٰ تمهيد أصولها

ـ صلوات الله عليهم ـ على هذه الوتيرة لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم أهل الخطاب، ولكلماتهم الشريفة معارج على مدارج أفهام الخواص فكل يرزق من مآدبهم على قدر وسعه وعلى حد ما يتيّسر له. وفي النكتة الستين والمائة من كتابنا ألف نكتة ونكتة نقلنا بعض كلماتهم في ذلك. ثم قد دريت آنفاً من أنّ بعض القدماء قال: النفس هي الإله، رامزاً إلى تشبهها بالباري.

* قوله: «منها انّها صارت سبباً...» فإنّ الأثر أيّ أثر كان مطلقاً سواء كان من الواجب أو من الممكن انما يحصل من العلم والعلم هو الحكمة فالحكمة هي سبب وجود الأشياء مطلقاً. وإن كان علة العلل ومسبب الأسباب على الإطلاق هو الحق الصمد.

* قوله: «التي لايستطاع ردّها» أي الحكمة لايمكن ردّها كيف وقد دريت أنّها صارت سبباً لوجود الأشياء ...الخ.

وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتّىٰ لنا، *وجمع متفرّقات شتّىٰ، وإرادة علينا من المبدأ الأعلىٰ، فإنّ مفاتيح الفضـل بيد الله يؤتيه من يشاء.

* قوله: «وجمع متفرّقات...» مكسور معطوف على قوله تمهيد أصولها. أي ولنقبل على جمع متفرقات شتى. والطرف كالتحف جمع طرفة وتحفة، ولنقبل من الإقبال.

المرحلة الأولىٰ

في الوجود وأقسامه الأوَّلية، وفيها مناهج

المنهج الأوّل
في أحوال نفس الوجود، وفيه فصول

فصل ١
*في موضوعيّته للعلم الإلهي وأوّلية أرتسامه في النفس

إعلم: أنّ الإنسان قد ينعت بأنّه واحد أو كثير، وبأنّه كُلّي أو جزئي، وبأنّه بالفعل أو بالقوّة، وقد ينعت بأنّه مساوٍ لشيءٍ أو أصغر منه أو أكبر، وقد ينعت بأنّه متحرّك أو ساكن، وبأنّه حارّ أو بارد، أو غير ذلك.

*ثمّ إنّه لا يمكن أن يوصف الشيء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف

---

* قوله: «في موضوعيته للعلم الالهي...» حيث إنّه يبحث عن موضوع العلم ومسائله فالعلم ليس بمعنى الملكة النفسانية، بل على حـذو ما في الكتب الأخرى في العلوم من أنّ أجزاء كل علم ثلاثـة: الموضوع والمبادئ والمسـائل. وللمتألّه المولى علي النوري تعليقة في المقام في بعض نسخنا المخطوطة، قال: «العلم قد يطلق على الملكة النفسانية التي يقتدر بها الإنسان على استكشاف كل مسألة من غير تجشّم كسب: وقد يطلق على مجموع المسائل المدونة فيه أو العلم بها، وهو بهذا الإعتبار ذو أجزاء وجزئيات وفروع فأجزاؤه مسائله، وجزئياته هي التي موضوعاتها أفراد موضوع ذلك العلم، وفروعه هي التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم فتبصر».

* قوله: «ثمّ انّه لايمكن أن يوصف الشيء...» المراد من أوسط هذه الأوصاف هو قوله: «وقد ينعت بأنه مساو لشيء أو أصغر منه أو اكبر» فإنّ الأمور المذكورة في الكتاب هي النعوت الثلاثة، وهذا أوسطها، فقوله: «لكنّه لايحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً...»، هو الأول منها. وإنّما لايمكن أن يوصف الشيء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف إلّا من جهة أنه ذوكم، لأن المساواة من الأحوال التي تعرض الكم مطلقاً سواء كان متصلاً أو منفصلاً أوّلاً وبالذات، وبواسطته يعرض ماله

إلّا من جهة أنّه ذو كمّ، ولا يمكن أن يوصف بما يجري مجرىٰ آخرها إلّا من جهة أنّه ذو مادة قابلة للتغيّـرات، لكنّه لا يحتاج في أن يكون واحداً أو كثيراً *إلىٰ أن يصير رياضياً أو طبيعياً، بل لأنّه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة، وما ذكر معها.

*فإذن كما أنّ للأشياء التعليمية أوصافاً وخواصّ يبحث عنها في الرياضيّات

الكم؛ وكـذا الأصغرية والأكبرية إلّا أنّها من عوارض الكم المتصل كما أنّ الأقلية والأكثرية من عوارض الكم المنفصل.

وإنّما لايمكن أن يوصف بما يجري مجرى آخرها إلا من جهة أنّه ذومادّة قابلة للتغيرات: لأنّ الحركة والسكون والحرارة والبرودة من عوارض الجسم الطبيعي.

* قوله: «الى أن يصير رياضياً» أي معروضاً للكم أي موجوداً ذا مقدار. وقوله: «او طبيعياً» أي جسماً ذا مادة قابلة للتغيرات. وقوله: «وما ذكر معها» أي ماذكر مع الوحدة والكثرة من الكلية والجزئية والفعل والقوة.

* قوله: «فإذن كما أنّ للأشياء التعليمية أوصافاً الخ. الأشياء التعليميّة هي الموجودات الكميّة بأقسامها الأولية. والأشياء الطبيعية هي الأجسام بما هي متحركة وساكنة. والمراد من التعليمية العلوم الرياضية. وإنّما سمّيت العلوم الرياضية بالتعليمية لأنهم كانوا يبتدئون في التعليم بها ليرتاض فكر طالب الحقائق بها فيعتدل ويستقيم ويعتاد لتحصيل الحقائق على ماهي عليها سيّما علم الهندسة لها شأن عظيم وحظ جسيم في ذلك. قال الفارابي في رسالته «فيما ينبغي أن يقدم قبل الفلسفة» ما هذا لفظه: «وأمّا الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلّم الفلسفة، فأصحاب أفلاطون يرون أنّه علم الهندسة، ويستشهدون على ذلك بقول أفلاطون، لأنّه كتب على باب هيكله: «من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا» وذلك لأنّ البراهين المستعملة في الهندسة أصحّ البراهين كلّها» (ص٥ من المنطقيات للفارابي ج١ ـ النصوص المنطقية ـ ط قم بتصحيح الأُستاذ دانش پژوه).

وقال ابن خلدون في مقدمة كتاب تاريخه: «اعلم أنّ الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقـامة في فكره لأنّ براهينها كلّها بيّنة الإنتظام، جليّة الترتيب لايكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشـأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع، وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب أفلاطون «من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا»، وكان شيوخنا ـ رحمهم الله ـ يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسـل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران، وإنّما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه» (ص٤٨٦ ط مصر).

اعلم أنّ العلوم التعليمية أربعة: وهي الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى؛ وذلك لأنّ موضوعها

من الهيأة والهندسة والحساب والموسيقىٰ. وللأشياء الطبيعية أعراضاً ذاتية يبحث عنها في الطبيعيّات بأقسامها. كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية. فموضوع العلم الإلهي هو «الموجود المطلق».

*ومسائله: إمّا بحث عن الأسباب القصوىٰ لكلّ موجود معلول، كالسبب

الكم والكم إما متصل أو منفصل. والمتّصل إما متحرك أو ساكن. فالمتحرك هو الهيئة. والساكن هو الهندسة؛ والمنفصل إمّا أن تكون له نسبة تأليفيّة أو لاتكون. فالأول هو الموسيقى. والثاني هو الحساب.

وباعتبار آخر قسّموا الحكمة المطلقة هكذا: وهو أن الشيء أي الوجود إما يجب أن يكون في المادة. أو يمتنع. أو تارة يحصل فيها وتارة يتجرد عنها؛ والذي يجب فإما يجب حصوله فيها في مادة معينة. أولا في مادة معيّنة بأن يكون في أي مادة كانت. فالعلم الباحث عمّا يجب حصوله في مادة معينة هو المسمّى بالعلم الطبيعي؛ والذي يجب حصوله في مادة غير معيّنة فالعلم الباحث عنه هو المسمّى بالرياضي؛ والذي يمتنع حصوله في المادة فالعلم الباحث عنه هو المسمّى بالعلم الربوبي: والذي تارة في المادة وتارة يتجرد عنها فالعلم الباحث عنه هو المسمّى بالأمور العامة. وهو الجزء الأول من العلم الالهي مطلقاً وبالمعنى الأعم.

* قوله: «ومسائله إمّا بحث عن الأسباب القصوى...» والبحث عن السبب الأول الذي هو فياض كل موجود معلول هو العلم الالهي بالمعنى الأخص. وإنّما قال من حيث إنّه وجود معلول لأنّ الجعل لايتعلق بالوجود المطلق من حيث إنه حقيقة الوجود كما حققناه في رسالتنا في الجعل المطبوعة: أو لأنّ هذه الحيثية تدل في المقام على أنّ البحث عن الوجود من حيث إنّه جوهر أو جسم أو عرض أو غيرها فهي من مسائل علوم أخرى.

وأمّـا البحث عنه من حيث إنّه وجود معلول فهو من العلم الكلّيّ. ثم البحث عن عوارض الموجود بما هو موجود كالوحدة والكثرة والمعلولية ونحوها من المفهومات العامة.

قال في الشواهد الربوبية: «ومن مطالب هذه الحكمة إثبات مبادئ القصوى الأربعة للموجودات أي الفاعل والغاية والمادة والصورة. ربّما يتوهّم متوهّم أنّ الوجود إذا كان موضوعاً للحكمة الإلهية لم يكن إثبات مبادئ الموجودات فيه، لأن المطلوب في كلّ علم لواحق موضوعه لا مبادئه؛ فيجاب له أن النظر في مبادئ الوجود أيضاً نظر في لواحقه، إذ الوجود بما هو وجود أو موجود ليس متقدّماً بكونه مبدأً، ولا أيضاً بما هوهو مفتقر إلىٰ مبدإ فكونه مبدأً أو ذا مبدإ من عوارضه الذاتية التي تلحقه لحوقاً أولياً إذ لا شيء أعم منه حتىٰ يعرض له أولاً هذا المعنىٰ، ولا أنّه في عروض هذا المعنىٰ له يفتقر إلىٰ أن يصير طبيعياً أو تعليمياً. وهاهنا سرّ عرشي وهو أن طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست كوحدة الأشخاص الجزئية، وكل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق، فيجوز

الأوّل الـذي هو فيّاض كلّ وجـود معلول، من حيث أنّه وجود معلول، وإمّا بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإمّا بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية، *فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم.

وسيتّضح لك *من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية، أنّ الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود، كما أنّ الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامّة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود، فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضاً في الفلسفة الأولىٰ.

في أنّه لايمكن تعريف الوجود العامّ بحدّ أو رسم

وبالجملة: هذا العلم لفرط علوّه وشموله، باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية. فيجب أن يكون الموجود المطلق بيّناً بنفسه. مستغنياً عن التعريف والإثبات، وإلّا، لم يكن موضوعاً للعلم العام.

*وأيضاً التعريف إمّا أن يكون بالحدّ أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في

أن يكـون المتقـدم عليه من اللّواحق المتـأخر عنه: بل الوجود المطلق بذاته متقدّم ومتأخّر وسابق ولاحق، وبهذا التنوير تزاح ظلمة الإشكال وتنكشف جليّة الحال».

* قوله: «فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم» في بعض نسخنا تعليقة مخطوطة من آقا علي المدرس في بيان قوله «كالأعراض» بهذه العبارة: يحتمل بعيداً أن يكون للتمثيل مثل أن يقول الجنس كالحيوان. والأقرب أن يكون للتشبيه والمعنى أن عروض موضوعات سائر العلوم كعروض العوارض الذاتية لموضوع هذا العلم التي لاخفاء لأحد في كونها من العوارض الذاتية لها كالوحدة والكثرة وغيرهما. ووجه الأقربية بحسب سوق البيان واضح لا بحسب المعنى فلأنّ تلك الموضوعات من العوارض الذاتية حقيقة لموضوع هذا العلم لكون الوجود أصيلاً والماهيات تابعة له. ولا تنحصر العوارض الذاتية له بها بل تشمل العوارض للموجود بما هو موجـود فتمثيلها بالأعراض الذاتيّة على الإطلاق بعيد بل الأولى بل الصواب تمثيل الأعراض الذاتية بها تدبر تفهم».

* قوله: «من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود...» طريقته في الوجود أنّه مرادف للحق وأصل في التحقق وهو حقيقة ذات مراتب بالتشكيك الخاصّي.

* قوله: «وأيضاً التعريف إما أن يكون بالحد...» في المقام عنوان بخطّه ـ قدّس سرّه ـ هكذا:

الوجود.

أمّا الأول: فلأنّه إنّما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعمّ الأشياء لا جنس له فلا فصل له، فلا حدّ له.

وأمّا الثاني: فلأنّه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود. فمن رام بيان الوجود بأشياء علىٰ أنها هي أظهر منه، فقد أخطأ خطأً فاحشاً.

ولـمّا لم يكن للوجود حدّ فلا برهان عليه، لأنّ الحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما *علىٰ ماتبيّن في القسطاس.

*وكما أنّ من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر، مثل

«في انّه لايمكن تعريف الوجود العام بحدّ أو رسم».

اعلم أنّ الوجود لما لم يكن من سنخ المعاني والمفاهيم والماهيّات فلا جنس له كما أنّه ليس بجنس، إذ لو كان له جنس كان ذلك الجنس أعم منه والوجود لا أعمّ منه. وهذا مبنيّ علىٰ بطلان تركيب الماهية من أمرين متساويين. وكذلك لا فصل له كما أنّه ليس بفصل، وإذا لم يكن له جنس ولا فصل فلا حدّ له لأنّه مأخوذ من الجنس والفصل، وما لم يكن له حدّ فلا برهان عليه لأنّه قد ثبت في موضعه أن الجزء الأخير في الحدّ هو الحدّ الأوسط في البرهان. وبعبارة أخرى أنّ الحدّ الأول من الحدّ محتاج في التعين إلى الحدّ الأخير منه أعني الفصل، كما أنّ الحد الأول من البرهان محتاج في تعينه بالحدّ الأكبر الى الحدّ الأوسط، وليس هذا من باب التشبيه والتنظير بل على سبيل الحقيقة فالحدّ والبرهان متشاركان في حدودهما.

وسيأتي في هذا الكتاب أنّ الحدّ الأوسط في البرهان هو بعينه الحدّ الأخير من الحدّ أعني الفصل فكل ما ليس له حدّ ليس له فصل، وكل ما ليس له فصل ليس عليه برهان فتدبر. والحدّ الوسط في البرهان ما يقارن قولنا لأنّه. والإنسان مثلاً له حدّ بأنّه حيوان ناطق وإذا سألت عن الإنسان بأنّه لِمَ كان حيواناً مدركاً للكلّيات؟ فالجواب لأنّه ناطق. مثال آخر: خسف القمر حدّه هو انمحاء نوره لتوسّط الأرض بينه وبين الشمس، ثم تقول لم انخسف القمر فيقال لأنّه توسّطت الأرض بينه وبين الشمس، فارجع إلى نثر الدراري على اللآلي المنظومة للسبزواري ـ قدّس سرّه ـ (ص ٢٠٨ ط ١).

* قوله: «على ما تبيّن في القسطاس» أي في علم المنطق، قوله سبحانه: «وزنوا بالقسطاس المستقيم».

* قوله: «وكما انّ من التصديق...» ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الأولى

أن نريد أن نعلم أنّ العقل موجود، نحتاج أوّلاً إلىٰ أن نُحصّل تصديقات أخرىٰ، *ولا محالة تنتهي إلىٰ تصديق لا يتقدّمه تصديق آخر، بل يكون واجباً بنفسه أوّلياً بيّناً عند العقل بذاته، كالقول بأنّ الشيء شيء، وأنّ الشيء ليس بنقيضه، وأنّ النّقيضين *لايجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع؛ فكذلك القول في باب التصوّر، فليس إذا احتاج تصوّر إلىٰ تصوّر يتقدّمه يلزم ذلك في كلّ تصوّر، بل لابدّ من الانتهاء إلىٰ تصوّر يقف، ولا يتّصل بتصوّر سابق عليه، كالوجوب والإمكان والوجود، فإنّ هذه ونظائرها معانٍ صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساماً أوّليّاً فطريّاً، فمتىٰ قصد إظهار هذه المعاني بالكلام، *فيكون ذلك تنبيهاً للذهن، وإخطاراً بالبال، وتعييناً لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإفادتها بأشياء هي أشهر منها.

في أنّه لايمكن إثبات طبيعة الوجود المطلق في نفسه

*ولمّا إثبات الوجود لموضوع هذا العلم، أي الموجود بما هو موجود، فمستغنىً

من الهيات الشفاء(ج٢ ط الحجري ص٢٧) حيث قال: «إن الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً ليس الإرتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها فإنّه كما أنّ في باب التصديقات مبادئ أولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها، كذلك في التصورات أشياء هي مبادئ للتصوّر وهي متصوّرة لذواتها، وإذا أريد أن يُدَلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم أو بعلامة. وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها كالموجود والشيء الواحد وغيرها؛ ولهذا ليس يمكن أن يبيّن شيء منها ببيان لا دور فيه ألبتّة، أو ببيان شيء أعرف منها» الخ. نقلناها باختصار.

* قوله: «ولا محالة تنتهي...» ذلك لبطلان الدور والتسلسل.

* قوله: «لا يجتمعان...» أي لا يجتمعان في الواقع، ولا يرتفعان عن الواقع.

* قوله: «فيكون ذلك تنبيهاً للذهن، أي يكون التعريف لفظياً لا حقيقياً، أي تبديل لفظ بلفظ أوضح منه وإن لم تستفد منه صورة غير ماهو معلوم أولاً.

* قوله: «وأمّا إثبات الوجود لموضوع هذا العلم...» في المقام عنوان بخطه طاب ثراه بهذه العبارة: «في أنه لايمكن إثبات طبيعة الوجود المطلق في نفسه».

عنه، بل غير صحيح بالحقيقة. لأنّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن *لو أريد به حقيقة الإثبات، وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت. فإنّ الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود ـ كما أنّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها إلّا بحسب المجاز ـ *سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته وذاته. وهو بما هو هو أي المطلق لا يأبىٰ شيئاً من القسمين، وليس يستوجب ببرهان ولا يتبيّن، بضرورة أنّ الكون في الواقع دائماً هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة، بل البرهان والحس أوجبا القسمين جميعاً.

---

* قوله: «لو أريد به حقيقة الإثبات وخصوصاً...» في نسخة مخطوطة تعليقة في المقام هكذا: لأنّ الإثبات هو التصديق والتصديق هو الإذعان بثبوت المحمول للموضوع، والثبوت نسبة، والنسبة الحقيقية بين الشيء ونفسه منتفية لاقتضاء النسبة الحقيقية تغاير المتنسبين بالحقيقة، والتغاير الحقيقي بين الشيء ونفسه غير متحقّق فلابدّ في حمل الشيء على نفسه من مغايرة حكمية تعمّلية، وإذا كان ذلك الشيء هو مفهوم الثبوت فلابدّ هناك من تعمّلين بل أكثر فإن في هذه الصورة يكون الموضوع والمحمول والنسبة بينهما أمراً واحداً هو الثبوت ففي تحقق المغايرة بين الموضوع وكل من المحمول والنسبة، وكذا بين النسبة والمحمول يحتاج إلى تعمل بخلاف ما إذا كان ذلك الشيء غير الثبوت نحو زيد زيد، فإنّ في هذا تكون النسبة بينهما مغايراً لهما لأنّها هي الثبوت. ففي تحقّق المغايرة بين النسبة والموضوع، وكذا بينها وبين المحمول لا يحتاج إلى تعمل، بل المحتاج إلى التعمل هو تحقق المغايرة بين الموضوع والمحمول، ولما ذكر قال ـ ره ـ وخصوصاً إذا كان ذلك الشيء...الخ فتدبّر. إنتهت. وفي نسخة أخرى كانت التعليقة من المولى اسماعيل ـ رضوان الله تعالى عليه ـ.

وفي نسخة أخرى تعليقة مخطوطة في بيان وجه قوله خصوصاً بهذه العبارة: وجه الخصوصية أنّ في إثبات الوجود لنفسه في قولك الموجود المطلق موجود أطراف القضية وأجزائها موضوعاً ومحمولاً ونسبة متّحدة. أمّا الموضوع والمحمول فواضح؛ أمّا النسبة فلأنّ النسبة أيضاً نحو من الوجود وهو الوجود الرابط الحرفي على اصطلاح المصنّف وقد عرفت أنّ الموضوع في العلم الأعلى هو مطلق الموجود بخلاف إثبات الشيء لنفسه في مثل قولك زيد زيد، فانّ القضية باعتبار طرفيها متّحدة وأمّا النسبة فلا؛ وهذا ايضاً لا يصح لاقتضاء الحمل التغاير الاعتباري.

* قولـه: «سواء كان الوجود وجود شيء آخر...» ردّ على من زعم أنّ الوجود الثابت نفس الوجود إذا كان الوجود وجود حقيقته كالواجب فإن الموجود هناك نفس الوجود، وأمّا إذا كان الوجود وجود شيء كما في الممكنات التي هي ذوات الماهيات فليس الموجود حينئذ نفس الوجود، ولا يحمل على الوجود موجود، بل الموجود هو ذلك الشيء والوجود هو وجود الشيء فتدبر. (تعليقة خطّية).

*الثـاني كالوجود الذي لا سبب له، والأوّل كالوجود الذي يتعلّق بالأجسام، فالوجود الغير المتعلّق بشيء هو موجودية نفسه، *والوجود العارض هو موجوديّة غيره.

*غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة

لمّا تيقّنت أنّ الفلسفة الأولىٰ باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود، وعن أقسامه الأوّلية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً، *وبالجملة أمراً متخصّص الاستعداد لعروض تلك الأقسام، *سواء كانت

وسيأتي نقل قول الزاعم في الفصل الرابع (ص٦٩) حيث يقول: وبذلك يندفع ما قيل أيضاً من أنه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود ...الخ.

* قوله: «الثاني كالوجود...» وفي بعض النسخ مكان الثاني الأول ومكان الأول الثاني، ثم تكلف أرباب الحواشي في بيانه بما لا حاجة إلى نقله. والعبارة لا غبار عليها إلّا أنّه قدّم الثاني وأخّر الأول في العبارة. والمُراد من الثاني هو وجود حقيقته وذاته أي كون نفسه في العبارة الثانية، وهذا ما أوجبه البرهان. والمُراد من الأول هو وجود شيء آخر أي كون شيء فقط في العبارة الثانية، وهذا ما أوجبه الحس فتبصّر.

* قوله: «والوجود العارض هو موجودية غيره» هذا الوجود العارض كما هو موجودية الغير كذلك يكون موجودية نفسه أيضاً، فعلىٰ هذا ليس ضمير الفصل للحصر (تعليقة خطّيّة).

* قوله: «غشاوة وهميّة...» الغشاوة الوهميّة هي اضطراب كلام القوم في تفسير الأمور العامّة التي يبحث عنها في الفلسفة الأولى؛ وكذلك تحيرهم في موضوعات سائر العلوم؛ والإزاحة العقلية هي إزاحة تلك الغشاوة، وتحقيق الحق في تفسير الأمور العامة، وموضوعات سائر العلوم.

* قوله: «وبالجملة أمراً متخصص الاستعداد» أي من غير أن يصير أمراً متخصص الاستعداد. ثمّ إذا صار الموجود أمراً متخصص الإستعداد بأن يصير رياضياً أو طبيعياً أو غيرهما حتى يكون موضوعاً للأمور الخاصّة لم يكن حينئذ موجوداً مطلقاً أي الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع العلم الكلّيّ.

* قولـه: «سواء كانت القسمة مستوفاة أم لا» أي القسمة بتلك الأقسام الأولية. والقسمة المستوفاة هي دائرة بين النفي والإثبات بحيث لايتصوّر بين القسمين قسم ثالث. فالقسمة المستوفاة شاملة على جميع الموجودات ومساوية للموجود المطلق كقولنا الموجود إمّا علّة أو معلول، وإمّا واحد أو كثير، وإمّا بالفعل وإمّا بالقوّة، وإمّا خارجي وإمّا ذهني، ونظائرها. وأمّا إذا لم تكن القسمة مستوفاة

القسمة بها مستوفاة أم لا، وربّما كانت القسمة مستوفاة والأقسام لا تكون أوّلية، فلا يكون البحث عنها من الفنّ الأعلى، بل يكون من العلم الأسفل كقسمة الموجود إلَى الأسود واللاّأسود بالسلب المطلق، فتأمّل في ذلك، واَقض العجب من قوم اَضـطرب كلامهم في تفسـير الاُمور العامّة التي يبحث عنها *في إحدَى الفلسفتين الإلهيتين، بل تحيّروا في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك.

فإنّهم فسّروا الاُمور العامّة تارة: بما لايختصّ بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض، فاَنتقض بدخول الكمّ المتّصل العارض للجوهر والعرض، *فإنّ الجسم التعليمي يعرض المادّة، والسطح يعرض الجسم التعليمي،

فالظاهر أنّ الأمور حينئذ خاصة لا عامة. وكيف كان وفيه تعريض على القوم بأنّ الملاك في الأقسام الأولية هو ما ذكرنا من أنّها هي التي يمكن أن يعرض ...الخ لا ماذكره القوم من أنّ الأقسام يجب أن تكون مـستوعبة مستوفاة وذلك لأنه ربما كانت القسمة مستوفاة والأقسام لاتكون أولية. فقوله ربّما كانت القسمة مستوفاة والأقـسام لاتكون أولية كلام في غاية المتانة لأنّ الأسود واللاّأسود بالسلب المطلق يوهم بظاهر اللفظ أنّه أمر عام والحال أنّه خاص لأنّ الألوان من أحوال الموجود الذي صار طبيعياً لا الموجود بما هو موجود. وإنّما قال بالسلب المطلق لأنّ العدم المقابل للملكة فالقسـمة إليهما حينئذ غير مستوفاة، فلايكون البحث عنها من الفن الأعلى والعلم الكلي والفلسفة الأولى والإلهي بالمعنى الأعم ـ وكل واحـدة من هذه العبارات تدل على معنى واحد ـ بل يكون من العلم الأسفل على أنّ اللاّأسود بالسلب المطلق لايتعلّق به غرض علمي على ما سيأتي آنفاً.

قال في الشـواهد الربوبية... فالحريّ أن تعرف الأمور العامة بأنها صفات للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج الوجود في عروضها إلى أن يصير طبيعياً أو رياضياً، وبالجملة أمراً متخصص الإستعداد لعروض شيء منها. (ص١٢ ط١ ـ الحجري).

* قوله: «في إحدى الفلسفتين الإلهيتين» أي الالهي بالمعنى الأعم، والإلهي بالمعنى الأخص، والمراد من إحداهما أولاهما وهي الفلسـفة الأولى.

* قولـه: «فإنّ الجسم التعليمي...» بيان لعروض الكم للجوهر والعرض، فالجسم التعليمي عرض يعرض المادة وهي جوهر، والسطح يعرض الجسم التعليمي وهما نوعان من العرض، والخطّ يعـرض الـسطح وهـما كذلك. وقوله: «وكذا الكيف لعروضه للجواهر والأعراض، فإنّ الكيفيّات النفسـانية عارضـة للنفس والنفس جوهـر؛ والكيفيّات المختصّة بالكميّات كالانحناء والاستقامة أعراض تعرض للخط والخط عرض. والغرض أنّ الكمّ المتّصل يعرض الجوهر والعرض فلا يختص

ويعرضه الخط، وكذا الكيف لعروضه للجواهر والأعراض.

*وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها، فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلّيّة المطلقة وأمثالها ممّا يختصّ بالواجب.

وتارة بما يشمل الموجودات، إمّا على الإطلاق، أو علىٰ سبيل التقابل، بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها، *ولشموله الأحوال المختصّة زيد قيد آخر وهو أن يتعلّق بكلّ من المتقابلين غرض علمي.

بقسم من أقسام الموجود، وكذلك الكلام في الكيف؛ فتعريف الأمور العامّة وتفسيرها بأنّها مالا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض يوجب أن يكون الكمّ المتّصل والكيف من الأمور العامّة والحال أنهما من الأمور الخاصّة فإنّهما من أحوال الموجود بعد أن صار طبيعياً ورياضياً، لا من أحوال الموجود بما هو موجود.

* قوله: «وتارة بما يشمل الموجودات إمّا على الإطلاق...» ماهو على الإطلاق كالوجود الشامل على الموجودات كلّها. وما هو على سبيل التقابل بأن يكون هو ومقابله شاملاً للموجودات كلها، كالوجوب ومقابله الإمكان، وكالحدوث ومقابله القدم، وكالفعل ومقابله القوّة، وكالوجود الخارجي ومقابله الذهني وأمثالها.

* قوله: «ولشموله الأحوال المختصة زيد...» أي لمّا كان تفسير الأمور العامة على الوجه الأخير شاملاً للأحوال الخاصّة أي الأمور الخاصة فإنّه ما من أمر من أمور في العلم الأسفل إذا أخذ هو ما يقابله يشمل الموجودات كلّها، زادوا قيداً آخر على هذا التعريف لكي تخرج الأحوال الخاصّة عن تعريف الأمور العامّة أي لكي يكون التعريف مانعاً؛ وذلك القيد أن يقال بأن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي، فلو يقال الفلسفة الأولى تبحث عن الكمّ واللاّكمّ والكون والفساد مثلاً فصار البحث عن الكمّ ومقابله أو الكون ومقابله من الأمور العامّة، فالجواب أنّه لايتعلّق بمقابل الكمّ والكون غرض علمي.

ثم كلام صاحب الشوارق في المقام أبين للمراد حيث قال: «وقيل هي ـ الأمور العامّة ـ الشاملة لجميع الموجودات إما على الإطلاق، أو على سبيل التقابل. ولمّا كان هذا صادقاً على الأحوال المختصة أيضاً إذ يصدق على كل منها أنّه مع مقابله شامل لجميع الموجودات، زاد بعضهم ويتعلّق بكل من المتقابلين غرض علمي» إنتهىٰ.

فعلىٰ هذه الزيادة لو أخذ الفساد على سبيل عدم الملكة فلا يشمل الكون والفساد جميع الموجودات، وإن أخذ على سبيل السلب المطلق للإيجاب فلا يتعلّق به غرض علمي لأنّه حينئذ أعمّ من الموضوع فلا يكون عرضاً ذاتياً للموضوع حتى يتعلّق به غرض علمي.

*وأعترض عليه بعض أجلّة المتأخّرين، بأنّه: إن أريد بالمقابلة ماينحصر في التضادّ والتضايف والسلب والإيجاب والعدم والملكة، فالإمكان والوجوب ليسا من هذا القبيل، إذ مقابل كلّ منهما بهذا المعنىٰ كاللّاوجوب واللّاإمكان أو ضرورة

---

* قوله: «واعترض عليه بعض أجلّة المتأخرين» يعني به الملاّ جلال الدين الدوّاني في هذا الموضع، وكذا في كل موضع من الكتاب كان المراد من العبارة المذكورة الدواني. ثمّ في المقام تعليقة في بعض نسخنا المخطوطة من الاسفار هكذا: «اكثر ما نقوله في هذا الفصل تعريض بالعلامة الدواني، بخطّه طاب ثراه».

ثمّ انّ اعتراضه على التفسير الأخير حيث قال في تعريف الأمور العامّة: «أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها» فاعترض عليه بأنّه إن اريد بالمقابلة أي بالتقابل في التعريف التقابل بمعناه الإصطلاحي المنحصر في الأقسام الأربعة من التقابل وهي تقابل التضاد، وتقابل التضايف، وتقابل السلب والإيجاب، وتقابل العدم والملكة فليس تقابل الإمكان والوجوب من هذا القبيل لعدم كونهما وجوديين حتى يكونا من التضاد أو التضايف، وعدم كون أحدهما رفعاً للآخر حتى يكون سلباً للايجاب، أو عدماً للملكة.

وقوله إذ مقابل كل منهما بيان لعدم جريان التقابل بينهما بوجه آخر غير ما أشرنا إليه، وهو أن مقابل كل شيء بالذات هو رفعه أي نقيضه وسلبه فمقابل الوجوب اللّاوجوب، ومقابل الإمكان اللاإمكان، فالوجوب ليس مقابل الإمكان بالذات، وإمّا أن يقال إن الإمكان بمعناه الأخص هو سلب الضرورة عن الطرفين أي الطرف الموافق والطرف المخالف كليهما فكان مقابله ضرورة الطرفين. والوجوب هو ضرورة الطرف الموافق، فمقابله سلب ضرورة الطرف المقابل. فنقول لو كان التقابل بهذا المعنى لايتعلّق بذلك المقابل غرض علمي، وذلك لأنّ مقابل الإمكان الأخص بمعنىٰ ضرورة الطرفين فلا يعرض لشيء من الموضوعات كما هو ظاهر فإنّه لا معنى للقول بأنّ وجود هذا الأمر وعدمه لذلك الموضوع ضروري، سيّما الموضوع الذي هو الموجود بما هو وجود. وأمّا اللّاوجود واللّاإمكان ومقابل الوجوب بمعنى سلب ضرورة الطرف المقابل فكلّ واحد منها أعمّ من الموضوع الذي هو الموجود بما هو موجود كما هو ظاهر، فإذا كان أعمّ منه كان أعمّ من موضوعات سائر العلوم بطريق أولى فلا يتعلّق به غرض علمي وذلك لأنّ الغرض من العلوم انّما هو البحث عن العوارض الذاتية لموضوعاتها لتحصيل غاية وفائدة، والعرض الذاتي إمّا يساوي المعروض، أو هو أخص منه كما سيأتي تحقيق البحث في هذا الفصل، فإذا تعلّق بكل من المتقابلين غرض علمي يجب أن يكون كل منهما إمّا أخص من موضوع من موضوعات العلوم، أو مساوياً له، والحال أنّ المقابل أعمّ من كل موضوع.

الطرفين أو سلب ضرورة الطرف الموافق لايتعلّق به غرض علمي؛ *وإن أريد بها مطلق المبـاينـة والمنافاة فالأحوال المختصة بكلّ واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصّة بالآخرين تشمل جميع الموجودات، ويتعلّق بجميعها الغرض العلمي، فإنّها من المقاصد العلمية.

ثمّ أرتكبوا في رفع الإشكال تمحّلات شديدة:

منها: *أنّ الأمور العامّة هي المشتقّات ومافي حكمها.

*ومنها: أنّ المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمي، وتلك

---

*وإن أريد بالمقابلة مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصّة بكل واحد من الثلاثة أي الواجب والجوهر والعرض، مع الأحوال المختصّة بالآخرين ـ والحال أن بينها وبين الآخر مباينة ومنافاة على وجه الإطلاق ـ تشمل جميع الموجودات ويتعلّق بجميعها الغرض العلمي فإنّها من مقاصد الفنّ فلا نحتاج إلى هذا القيد في تفسير الأمور العامّة حيث قلتم فيه: «ان يتعلّق بكلّ من المتقابلين غرض علمي»، فعلى هذه المقابلة تصير الأحوال الخاصّة أي الأمور الخاصّة أموراً عامّة فتبصّر.

والأحـوال المختصـة بالعـرض كالعرض لاتبقىٰ زمانين، والعرض لاينتقل من موضوع إلى موضوع؛ والمختصة بالجوهر كما يقال لاتضاد في الجواهر ففي المسألة الثالثة من الفصل الأول من الجواهر والأعراض من كشف المراد في نفي التضاد عن الجواهر، قال المحقق الطوسي: لاتضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها (ص١٤١ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه)، والمختصة بالواجب كالعلية المطلقة، والوحدة الحقة الحقيقية، والوجوب الذاتي.

* قوله: «انّ الأمور العامّة هي المشتقّات وما في حكمها» ناظر إلى النقض في التفسير الأول حيث قال: «وانتقض بدخول الكم المتصل ـ إلى قوله: وكذا الكيف» يعني أن الأمور العامّة هي المشتقات كالمتكمّم والمتكيّف، وما في حكمها كقولك ذو الكم وذو الكيف ونحوهما، والكمّ والكيف والوحدة المطلقة ونحوها من ماذكر ليست من المشتقات فقد خرج بهذا القيد الكمّ والكيف عن التعريف، فانّ المبحوث عنه في الأعراض نفس الكم والكيف لا المتكمّم والمتكيّف. فالكم من الأمور الخاصّة، والمتكمّم من الأمور العامّة. وهذا التمحّل كما ترى لأنّ المتكمّم مثلاً من أحوال الموجود المتخصّص كالجسم الطبيعي الموضوع للأحكام الطبيعية وليس المتكمّم من أحوال الموجود بما هو موجود.

* قوله: «ومنها أنّ المراد شمولها مع مقابل واحد...» ناظر إلى الاعتراض على الشق الثاني في التفسير الثالث حيث قال: «أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها» يعني في الجواب عن الإعتراض بأنّ المقابلة في التعريف ليس المراد منها مطلق المباينة والمنافاة العرفيتين على التوسع،

الأحوال إمّا أمور متكثّرة وإمّا غير متعلّقة بطرفيها غرض علميّ، كقبول الخرق والالتئام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنىٰ عدم الملكة.

*ومنها: أنّ المراد بالتقابل ماهو أعمّ من أن يكون بالذات أو بالعرض، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض، كما بين الوحدة والكثرة، وغفلوا عن صدقها بهذا المعنىٰ علَى الأحوال الخاصّة، إلىٰ غير ذلك من التكلّفات والتعسّفات الباردة.

ولا التقابل الإصطلاحي بل الغرض منها شمول الأمور العامة مع مقابل واحد أي أنّ أمراً نحو القدم مثلاً ومقابله الواحد كالحدوث يتعلق بهما غرض علمي حيث يبحث عن الموجود بأنه قديم، وكذلك يبحث عنه بأنّه حادث، من الأمور العامّة، وتلك الأحوال المختصّة بكل واحد من الثلاثة الواجب والجوهر والعرض مع الأحوال المختصة بالآخرين ليست من الأمور العامّة فانّ تلك الأحوال إمّا أمور متكثّرة فما أخذ الأمر العام مع مقابل واحد. وإمّا غير متعلّقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتئام، ومقابله عدم قبولها بمعنى السلب المطلق فإنّه لايتعلّق به غرض علمي فإنّه أعمّ من موضوع العلم الكلّيّ فضلاً عن موضوعات المسائل ويجب أن يبحث في علم من عوارض موضوعه الذاتية كما دريت آنفاً وسيأتي آنفاً أيضاً. وأمّا السلب بمعنى عدم الملكة فقبول الخرق والالتئام وعدم قبولها غير شامل لجميع الموجودات.

* قولـه: «ومنهـا انّ المراد بالتقابل...» جواب عن الإعتراض على التعريف الثالث حول التقابل بأنّ المراد من التقابل هو أن يكون بالذات أو بالعرض فإنّ بين الواجب والممكن تقابلاً بالعرض فإنّ التقابل بالذات بين الواجب واللّاواجب، وكذلك بين الممكن واللّاممكن؛ كما أنّ بين الوحدة والكثرة تقابلاً بالعرض فإن الوحدة مقومة للكثرة فهما ثبوتيّان فلا يصدق تقابل السلب والإيجاب ولا تقابل العدم والملكة ولا تقابل التضاد لامتناع تقوّم أحد الضدّين بالآخر، ولا تقابل التضايف لأنّ المقوّم متقدّم والمضائف مصاحب ومكافئ فتقابلهما لإضافة العلّيّة والمعلوليّة لما دريت من أنّ الوحدة علّة تقوّم الكثرة، أو لإضافة المكيالية والمكيليّة فإنّ الوحدة مكيال للكثرة أي تفنيها وتعدّها وتقدّرها والمقدّر يستعمل في الكمّ المتّصل، والعادّ في المنفصل، والمفني أعمّ منهما. (المسألة التاسعة من الفصل الثاني من المقصد الأول من كشف المراد ص١٠١ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه، والفصل السادس من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء ص٨٨ ط الرحلي الحجري).

ثمّ اعترض المصنّف على القائلين بأن التقابل بالعرض، بقوله: وغفلوا عن صدقها الخ أي غفلوا عن صدق الأمور العامّة بهذا المعنى من التقابل بالعرض على الأحوال الخاصّة أي الأمور الخاصّة وذلك لأنّ كلّ أمر من الأمور الخاصة ومقابله بالعرض من تلك الأمور يصح درجها وجعلها في التعريف الثالث أي في قوله أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها.

وأنت إذا تذكّرت، أنّ أقسام الحكمة الإلْهية مايبحث فيها عن العوارض الذاتيّة للموجود المطلق بما هو موجود مطلق ـ أي العوارض التي لايتوقّف عروضها للموجود علىٰ أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ـ لاستغنيت عن هذه التكلّفات وأشباهها، *إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العامّ مع تقييده بكونه من النعوت الكلّيّة ليخرج البحث عن الذوات ـ لا بما يختصّ بقسم من الموجود كما توهّم ـ يندفع عنه النقوض، ويتمّ التعريف سالماً عن الخلل والفساد.

*ومثل هذا التحيّر والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم. بيان

---

* قوله: «إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العامّ...» المراد من الحيثية هو قوله بما هو موجود مطلق أي بملاحظة هذه الحيثية في بيان الأمر العامّ من الأمور العامّة يعلم أنّ تقييد الأمر بالعامّ هو لخروج البحث عن الذوات التي تقع موضوعات لسائر العلوم لكنّها ليست من الأمور العامّة، وكذلك نحو الذوات البحث عن الأسباب القصوىٰ لكلّ موجود معلول فإنّها ليست من الأمور العامّة أيضاً فبالتقييد المذكور أعني تقييد الأمر بالعام تخرج تلك الأسباب عن الأمور العامّة. والقوم غفلوا عن هذه الدقيقة في تقييد الأمر بالعامّ فتوهّموا أنّ هذا التقييد في بيان الأمر العامّ بأنّ الأمور العامّة ما لايختص بقسم من الموجود.

عصارة الكلام أنّ موضوع العلم الكلّيّ هو الموجود بما هو موجود، والأمور العامّة أحواله. فإن شئت قلت: إنّ الفنّ الأعلى باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود من غير أن يصير متخصّص الإستعداد لعروض أحوال وإلاّ كانت تلك الأحوال أموراً خاصّة.

* قوله: «ومثل هذا التحير والإضطراب...» كان الحريّ أن يجعل للبحث عنواناً من فصل ونحوه، كما فعل في الشواهد الربوبية حيث قال: شبهة وحلّ، ومثل هذا التحيّر والإشتباه وقع لهم في موضوعات سائر العلوم الخ. ثم المراد من الخارج المحمول، هو مقابل المحمول بالضميمة فالأول محمول بلا ضميمة، والثاني محمول بضميمة. مثلاً انّ الأبيض لايحمل على الجسم إلاّ بعد انضمام البياض به. فالأبيض محمول بالضميمة، والمحمول بلا ضميمة هو ما يفهم وينتزع عن نفس ذات الموضوع ويحمل عليه من دون اعتبار حيثية خارجة عنها بل مجرّد ذات الموضوع حيثية انتزاع المحمول كحمل الشيء على الأشياء الخاصّة، وحمل العرض على الكمّ والكيف ونحوها. وإنّما يقال له الخارج المحمول لأنّه ينتزع ويؤخذ ويخرج من صميم الموضوع ونفس ذاته أي من حاق ذات المعروض ثمّ يحمل عليه. وفي اللآلي المنتظمة (ص٢٨ و ٢٩ من الطبع الناصري).

وعرضيّ الشيء غير العرض ... ذا كالبياض ذاك مثل الأبيض
والخارج المحمول من صميمه ... يغاير المحمول بالضميمة

ذلك أنّ موضوع كلّ علم كما تقرّر مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد فسّروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، فأشكل الأمر عليهم، لما رأوا أنّه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي تختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل مامن علم، إلاّ، ويبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض أنواع موضوعه، *فاضطروا تارةً إلىٰ إسناد المسامحة إلىٰ رؤساء العلم في أقوالهم، *بأنّ المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو أعمّ من أن يكون عرضاً ذاتياً له أو لنوعه، أو عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم، أو عرضاً ذاتياً لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع، أو عرضاً عاماً له بالشرط المذكور.

*وتارة إلىٰ الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة ـ كما فرّقوا بين

فالعرض قسيم للجوهر. والعرضي مقابل للذاتي في باب الإيساغوجي. والعرض مأخوذ بشرط لا ولا يحمل على موضوعه، والعرضي مأخوذ لا بشرط ويحمل على معروضه أي موضوعه. وقوله من صميمه صلة للخارج. والخارج المحمول والمحمول بالضميمة كل واحد منهما مأخوذ لا بشرط، فالعرضي انقسم بهما وكل واحد منهما عرضي؛ فقد يقال العرضي ويراد به أنّه خارج عن الشيء ومحمول عليه كالوجود والموجود والوحدة والتشخص ونحوها ممّا يقال إنّها عرضيات لموضوعاتها أي لمعروضاتها، فإنّ مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم؛ وقد يقال: العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الأجسام، والعالم والمدرك في النفوس. لكن في المنطق قد يطلق العرض على العرضي كالعرض العام والعرض الخاص والعرض اللاّزم والعرض المفارق فلا يراد بها العرض القسيم للجوهر الحال للمحل.

* قوله: «فاضطروا تارة...» في أقوالهم متعلق بالمسامحة، وإلى رؤساء العلم إلى الإسناد.

* قوله: «بأنّ المراد من العرض الذاتي...» أي مرادهم من موضوع العلم هو أعم من موضوع العلم وموضوعات المسائل. والضمائر في قوله: «ذاتيّاً له أو لنوعه أو عرضاً عامّاً لنوعه» راجعة إلى الموضوع. والضمير في قوله: «أو عرضاً عاماً له» راجع إلى نوع من العرض. والمراد بالشرط المذكور هو عدم التجاوز.

* قوله: «وتارة إلى الفرق...» أي فأسندوا المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم وقالوا بالفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة. ففي الوجه الأول تمسكوا بالتصرف في الموضوع، وفي الثاني بالمحمول، ولم يتفطنوا بأن أخصيّة الشيء من شيء لاينافي كونه عرضاً ذاتياً لذلك الشيء وذلك لأن

موضوعيهما ـ بأنّ محمول العلم ماتنحلّ إليه محمولات المسائل علىٰ طريق الترديد. إلىٰ غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم.

ولم يتفطّنوا بأنّ مايختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، وأخصّيّة الشيء من شيء لاينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، وذلك كالفصول المنوّعة للأجناس، فإنّ الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته، مع أنّه أخص منها، والعوارض الذاتية والغريبيّة للأنواع قد تكون أعراضاً أوّلية ذاتية للجنس، وقد لاتكون كذلك، وإن كانت ممّا تقع به القسمة المستوفاة الأوّلية. فاستيعاب القسمة الأوّلية قد يكون بغير أعراض أوّلية، وقد تتحقّق أعراض أوّلية ولا تقع بها القسمة المستوعبة. نعم كلّ مايلحق الشيء لأمر أخصّ، وكان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه له إلىٰ أن يصير نوعاً متهيّئاً لقبوله ليس عرضاً ذاتياً، بل عرض غريب علىٰ ماهو مصرّح به في كتب الشيخ وغيره، كما أنّ مايلحق الموجود بعد أن يصير تعليمياً أو طبيعياً ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء. وما أظهر لك أن تتفطّن بأنّ لحوق الفصول لطبيعة الجنس

أخصّ الشيء من شيء إن كان عروضه لذلك الشيء بعد تخصّصه بأمر آخر فذلك الأخص عرض غريب له، وإلا فإن كان تخصّصه بنفس عروض ذلك الأخص فذلك الأخص عرض ذاتي له؛ والأول كعروض الضحك للحيوان مثلاً، والثاني كعروض النطق له. وعلى هذا الوزان عروض الاستقامة والانحناء للخط، وعروض أحكام الخط المستقيم أو المستدير له. فالأول عرض ذاتي للخط، والثاني عرض ذاتي له. فلا تناقض بين كلامي الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرّحوا بأنّ اللّاحق لشيء لأمر أخص ...الخ.

وللمتألّه المولى علي النوري تعليقة في المقام على بعض نسخنا المخطوطة أفادها بقلمه الشريف هكذا: والسر كل السر في المقام هو أن يقال إنّ كلّاً من العامّ والخاصّ والجنس والفصل إذا أخذ وحده غير مخالط مع الآخر في الوجود فيكون الحكم الذي يوصف به بحسب هذا الأخذ أي بشرط لا عرضاً ذاتياً له وغريباً للآخر؛ وإذا أخذ كل بحيث يخالط الآخر في الوجود ويتّحد معه ذاتاً ووجوداً يكون حكم كل منهما حكم الآخر في الوجود؛ فإذا أخذ الجنس بشرط لا وصار مادة وجوهراً بالقوة وأخذ الفصل كذلك وصار صورة فالحكم الذاتي لأحدهما حينئذ يكون غريباً للآخر، وإذا اخذا بنحو لا بشرط اتّحدا ذاتاً واتحد الحكم أيضاً فافهم.

كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس بعد أن يصير نوعاً متخصّص الاستعداد، بل التخصّص انّما يحصل بها لا قبلها، فهي مع كونها أخصّ من طبيعة الجنس أعراض أوّلية له.

ومن عدم التفطّن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتّىٰ حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة، حيث صرّحوا بأنّ اللاحق لشيء لأمر أخصّ، إذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه له إلىٰ أن يصير نوعاً، ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً. مع أنّهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل علىٰ سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوّعين للخط، ولست أدري أيّ تناقض في ذلك، سوىٰ أنّهم لمّا توهّموا أنّ الأخصّ من الشيء لايكون عرضاً أوّلياً له، حكموا بأنّ مثل الاستقامة والاستدارة لايكون عرضاً أولياً للخط، بل العرض الأوّلي له هو المفهوم المردّد بينهما.

*وممّا يجب أن يعلم: أنّ بعض الأمور التي ليست ماهيّاتها مفتقرة في

---

* قوله: «وممّا يجب أن يعلم...» في نسخة مصحّحة عندنا صحّحت العبارة بزيادة لفظة «أصلاً» بعد المادة. ولفظة «بعد» بعد لها، هكذا: وبما يجب أن يعلم ان بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني إلى المادة اصلاً لكنها مما قد يعرض لها بعد أن يصير رياضياً الخ. وفي نسخة أخرى بزيادة اللفظة الثانية أعني لفظة بعد، دون الأولى. ولكن زيادة بعد وهم بلا شك ولا حاجة اليها أصلاً، وجملة أن يصير فاعل قد يعرض. والمعنى واضح وهو أن الأمور التى قد يعرض لها أن تصير رياضيةً كالكم أو طبيعيةً كالكيف وحينئذٍ تصير مادية وأمّا من حيث ماهيّتها فغير مفتقرة. إلى المادة أصلاً لا في وجودها العيني ولا في وجودها الذهني فكيف يبحث عنها في العلم الأسفل فأجاب عنه بأنّ ذلك بأحد الوجهين. والضمير في يعتبر كونها، وفي الثاني يبحث عنها راجع إلى بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقرة: وفي قوله ويعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة إلى العدد.

ثمّ إنّ كلّ عدد يضرب في نفسه فذلك العدد يسمّىٰ في المحاسبات أي في الكمّ المنفصل جذراً، وفي المساحات أي في الكمّ المتصل ضلعاً، وفي الجبر والمقابلة شيئاً؛ ويسمّى الحاصل جذراً ومربعاً ومالاً على الترتيب مثلاً انّ الأربعة إذا ضربت في نفسها يقال لها الجذر والضلع والشيء، وحاصله وهو ستة عشر المجذور والمربع والمال. والشيء هو المجهول في الجبر والمقابلة ويعبّرون عنه أهل عصرنا بقولهم ايكس لفة فرنساوية وعلامته X . ثمّ يسمّىٰ حاصل ضرب الشيء في المال كعباً ففي المثال المذكور عمل ١٦ × ٤ تكعيب فان المكعّب له أقطار أي أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق.

ثمّ العدد المعتبر تعلّقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج، هو في أوهام الناس أوفى موجوداتٍ متحركةً منقسمةً متفرقةً مجتمعةً. فكلمة أوفى فعل ماض والعبارة منقولة من الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفنّ الآوّل من الجملة الأولى من منـطق الشفـاء (ص١٣ ج١ ـ ط مصر). والمصنف نقلها في تعليقاته على الهيات الشفاء أيضاً (ص٣ من ط الحجري). وكلمة «أوفى» على هذه الهيأة في مخطوطة عتيقة من الشفاء عندنا كهيأتها في طبع مصر، إلّا أنّ المصنّف نقلها في التعليقات على هيـأة «وافى» مكان «أوفى» وكلتـاهما فعـل مـاضٍ وهما بمعنى واحد. وفي جمهرة اللغة أوفيت على الشيء ـ من ف و ي ـ إذا علوته؛ ووفيت الكيل وأوفيت. وفي مفردات الراغب: الوافي الذي بلغ التمام يقال درهم وافٍ وكيل وافٍ وأوفيت الكيل والـوزن قال تعالى: «وأوفو الكيل إذا كلتم». وفي أساس البلاغة للزمخشري أوفى على شرف من الأرض أشرف. فإن قلنا هو أوفى موجودات بمعنى أشرف عليها فالموجودات منصوبة بنزع الخافض فكأنّه قال: العدد المتعلق بالمادة أشرف أي شمل وأحاط عليها كما يقال بالفارسيّة فراگرفت اورا ـ كيف كان انها الكلمة فعل ماض لا غير. ووصف الموجودات بالمتحـركة المنقسمة المتفرقة المجتمعة لتشمل موضوعات الرياضيات كلها من الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى فانّهم عدّوا الموسيقى بوجه من الرياضي وبوجه من الطّبيعي.

وقوله ذلك على سبيل المبدئية، أي من باب المبادئ التصورية لا على أن يكون من المسائل هاهنا أي في الأسفل.

أقول: بعد ما دريت في هذا الفصل من إبانة عباراته، وإضاءة أقواله، ينبغي أن نشير حوله إلى أصول وامّهات لابدّ للسلاك إلى ذرى المعارف من الإهتمام بمعرفتها وهي مايلي:

أحدها: أنّ الحكمة المعبّر عنها بالفلسـفة لمّا كانت معرفة حقائق الموجودات، فلابدّ أن تكون كل واحدة من مقدّمات العلم موصلة إلى العلم بحقائق الموجودات، ولايمكن أن تكون موصلةً إلّا أن تكون قضيّة يقينية موقنة، والقضية الموقنة اليقينية يجب أن يكون المحمول فيها ذاتياً لموضوعها؛ كما أنّها يجب أن تكون قضية كلّيّة دائمية ضرورية، ومع الخلل في إحدى الصفات المذكورة لاتكون موصلة إلى العلم بحقيقة موجود بتّاً، فلا تصح إقامة البرهان عليها قطعاً، وأنت تعلم أنّ البرهان هو العمدة في الصناعات الخمس لأنّه مفيد اليقين، كما تحقّق في علم الميزان، بل يعلم وجه كل ماقدّمناه بالتأمّل الناصع والتفكر البارع.

وثانيها: أنّه يعلم بما قدّمنا أن قول أرباب العلوم: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليس بمجرد مواضعة اصطلاح بل نظر علمي أصيل هو أساس تحصيل العلم بحقائق الموجودات».

وثالثها: أنّ مطمح نظر القوم في العلم الكسبي لا الشهودي الذي تناله النفس المكتفية المؤيدة

....

بروح القدس وما تليها من النفوس البالغة إلى المكاشفات النورية من غير إعمال قضايا منطقية، والتوسّل إلى البرهان من الأقيسة. فإنّ العلم بحقائق الموجودات ليس طريقه منحصراً في الكسبي فقط كما هو المسلّم عند الكلّ من أساطين الحكمة ومشايخ العرفان. وقد نصّ به الشيخ في التعليقات والعلّامة القيصري في شرح فصوص الحكم بل الصحف العرفانية مشحونة بذلك الأمر المبرم والحكم المحكم.

ورابعها: أنّ موضوع الفلسفة لمّا كان الموجود بما هو موجود فلا يكون علماً آلياً لعلم آخر بل هو المطلوب لذاته.

وخامسها: أنّ موضوعها لمّا كان أعم الأشياء فهو اوّلي التصور في النفس فهو بيّن بنفسه مستغن عن التعريف والإثبات، ولايكون شيء أظهر منه حتى يكون معرّفا له؛ فإثبات الوجود لموضوع هذا العلم أي «الموجود بما هو موجود» مستغنٍ عنه.

وسادسها: أنّ موضوع هذا العلم ـ أي الموجود بما هو موجود ـ هو المفهوم العامّ البديهي الذي هو اعتبار عقلي غير مقوّم لأفراده. صادق على الواجب والممكن، وأما كيفية صدقه عليهما فيبيّن في الفصل التالي وما يتلوه. ثم البحث عن عين الوجود فأمر آخر.

وسابعها: أنّ مطلوبنا في العلم هو تحصيل نور بسيط كلّيّ سعيّ، وذلك المطلوب على هذا الوجه فطري لنا، على أنّه لا كمال في اقتناص ما دثر، مع أنّ الجزئي لايكون كاسباً ولا مكتسباً أي معرفاً ومعرفاً فان الكاسب بمعنى المعطي، والمكتسب بمعنى المتّخذ وبمعرفة الجزئي لايعرف جزئي آخر فالأول لايعطي الثاني معرفةً أي لايعرّفه فالأول لايكون معرفا بالكسر، والثاني لايصير معرفا بالفتح وبذلك دريت انّ البرهان لايتعلق بالجزئيات: وبعد ذلك كلّه ان العلم بجميع الجزئيات على الوجه الجزئي خارج عن طوقنا ولايمكننا.

وثـامنها: كل علم وإدراك ولو كان إدراكاً جزئيّاً، فهو كلي. أي العلم مطلقاً كلّيّ لأنّ المعلوم بالذات ماهو حاصل للنفس والنفس جوهر مجرد وبنور العلم يتسع وجوداً والعلم يتحقق في حاق النفس وما هو حاصل لها كذلك ليس بمادّي بل هو فوق المادّة وعار عنها وعن أحكامها وإن كان محاكياً للمعلوم بالعرض الذي هو مادي جزئي خارجي. فإذا كان العلم مطلقاً كلياً ومعلوماتنا الأوّلية بديهيةً فلنا أن نكتسب بتلك الكليات الأوّلية المعلومة مجهولاتنا التي نعرفها بها فافهم.

وتاسعها: العلم بالعدم لا معنى له فإنّ العدم لا فعلية له حتى يكون معلوماً. فالعلم يتعلّق بالموجود لا بالمعدوم.

وعاشرها: ينبغي للفيلسوف أن يتخلص في مفتتح الكتاب من غائلة السفسطة ويذب عنها فإنّ تبكيت السوفسطائي على الفيلسوف، ثم يأخذ في البحث عن المسائل الحكمية فإن السوفسطائي ينكر الحقيقة مطلقاً. والشيخ الرئيس في الفصل الثامن من المقالة الأولى من الهيات الشفاء أخذ في

الوجودين العيني والذهني إلَى المادّة، لكنّها ممّا قد يعرض لها أن يصير رياضياً كالكم، أو طبيعياً كالكيف، قد لايبحث عنها في العلم الكلّيّ، بل يفرد لها علم علىٰ حدة كالحساب للعدد، أو يبحث عنها في علم أسفل، كالبحث عن الكيفيّات في الطبيعيّات. وذلك بأحد وجهين:

الأول: انّه يعتبر كونها عارضة للموادّ بوجه من الوجوه، ويبحث عنها بهٰذا الاعتبار في علم مفرد، فإنّ العدد يعتبر تارة من حيث هو، وبهذا الإعتبار يكون من جملة الأمور المجرّدة عن المادة، ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامّة. ويعتبر أخرىٰ من حيث تعلّقه بالمادة، لا في الوهم بل في الخارج،

تبكيت السوفسطاني (ج٢ من الطبع الحجري ص٤٢ ـ ٤٨)، وفي الفصل الأول من المنهج الثاني من هذا الكتاب يأتي البحث عن الحق وإزهاق السوفسطائي الباطل (ص١٤٤) ويذكر نقاوة ماذكره الشيخ في الشفاء. وجعل أرباب العرفان الحق هو الموضوع للصحف العرفانية لتبكيت السوفسطاني والفيلسوف الالهي يبحث عن الحق لذلك؛ كما أنّ القيصري افتتح في شرحه على فصوص الحكم بالحق فقال: الفصل الأول في الوجود وأنّه هو الحق الخ (ص٥ ط١ ايران) والوجود يساوق الحق. وصدر الدين القونوي قال في أول مفتاح الغيب: فموضوعه الخصيص به وجود الحق سبحانه (ص١٣ من مصباح الأنس ط١ ـ ايران). والفارابي في الفص الواحد والسبعين من فصوصه يبحث عن الحق ومعانيه. وإن شئت فراجع شرحنا عليه المسمّىٰ بنصوص الحكم على فصوص الحكم (ص٥٤٠ ـ ٥٥٨ ط١)، وإلى الدرسين الثالث والرابع من كتابنا دروس معرفة النفس (ص٥ ـ ١٢ ط١) وإلى رسالتنا المسمّاة بأنّه الحق (ص٢٤٩ ـ ٣٥٧ ط١ ـ ١١ رسالة).

وحادي عشرها: أنّ الفلسفة باحثة عن الأقسام الأولية للموجود المطلق كالواجب والممكن، والواحد والكثير، والقديم والحادث، وعن الأقسام الثانوية كموضوعات سائر العلوم من حيث وجُودها فسائر العلوم محتاجة إليها من جهة إثبات وجود تلك الموضوعات إلاّ أن يكون موضوعاً بديهياً. قال في تعليقاته على الشفاء: «هذا العلم علمٌ حُرٌّ مطلق من الافتقار إلى غيره والتعلق بما سواه، وسائر العلوم بمنزلة العبيد والخدّام لهذا العلم لأنّ موضوعاتها انّما تثبت في هذا العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في العقل؛ ومقدّمات براهينها انّما برهن عليها في هذا العلم، أو يبرهن ما تتوقف هي عليها فيه. فكما أنّ موضوعات هذا العلم مبادئ لموضوعات سائر العلوم فكذلك مسائل هذا العلم مبادئ لمسائل سائر العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الآلهي لأنهم المحتاجون إليه في أخذ مبادئ علومهم وأرزاقهم المعنوية منه» (ص٥ من الطبع الحجري).

ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم، فإنّهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها ممّا يلحق العدد، وهو في أوهام الناس أولىٰ موجوداتٍ متحرّكةً منقسمةً متفرّقةً مجتمعةً.

والثاني: أن يبحث عنها لا مطلقاً، بل عن بعض أنواعها التي لاتوجد إلّا بآستعداد المادّة وحركاتها وآستحالاتها، فاللّائق بالبحث عنه أنّها هو العلم الأسفل، فإنْ آتّفق أن يذكر بعض أحوالها فيه علَى الوجه العام كان ذلك علىٰ سبيل المبدئية، لا علىٰ أن يكون من المسائل هاهنا.

فصل ٢

*في أنَّ مفهوم الوجود مشترك محمول علىٰ ماتحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ

أمّا كونه مشتركاً بين الماهيّات فهو قريب من الأوليّات، فإنَّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم، بل كانت متباينة من كلّ الوجوه كان حال

---

* قوله: «فصل في أنّ مفهوم الوجود...» إنّ المتأخّرين من المشاء ذهبوا إلى أنّ الوجود أصل، والماهيّة اعتبارية ـ كما ذهب إلى هذا القول القويم أساطين الحكمة قاطبة ـ لكن المشاء قائلون بأن الوجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة، لا بالفصول ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً؛ ولا بالمصنفات والمشخصات ليكون نوعاً، بل المطلق عرضي لازم لها بمعنى أنّه خارج محمول لا أنّه عرضي بمعنى المحمول بالضميمة: وهذا اللازم الواحد يحمل على الملزومات المتباينة على سبيل التشكيك لا التواطؤ؛ وهذه الملزومات المتباينة إحداها محض الوجود وهو واجب الوجود بالذات، وما سواه زوج تركيبي من وجود وماهيّة.

وبعبارة أخرى انّ المشاء قائلون:

ألف ـ الوجود أصل في التحقّق، والماهيّات اعتبارية.

ب ـ الوجودات حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة.

جـ ـ الوجود المطلق العام عارض لازم للوجودات الخارجية المتباينة محمول عليها بمعنى أنه خارج من صميمها فيحمل عليها، لا المحمول بالضميمة فإنّ العارض والمعروض في المحمول

بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة، *وليست هذه لأجل

بالضميمة شيئان والمعروض مقدّم على العارض، وأمّا الخارج المحمول فحمل الوجود المطلق على أعيان الوجودات المتباينة الخارجية حمل لازم على ملزوماته المتعدّدة.

د ـ إطلاق الوجود العامّ اللّازم العارض على تلك الملزومات، أي حمله عليها على سبيل التشكيك.

هـ ـ التشكيك عارض على ذلك الوجود العامّ، ثمّ ذلك الوجود العامّ المعروض للتشكيك عارض على تلك الملزومات.

و ـ المبدأ الواجب فقط من تلك الوجودات المتباينة بتمام ذواتها البسيطة صرف الوجود ومحض الإنّيّة بمعنى أنّه لا ماهيّة له، وغيره ممكن وكل ممكن زوج تركيبي من وجود وماهيّة.

والتوحيد على مذهب المشاء تنزيه في عين التشبيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. إلّا أن لايكون مرادهم في ظاهر الفاظهم فنؤوّل كلامهم إلى التوحيد القرآني، كما قال في أول الشواهد الربوبية ما هذا لفظه... «فلا تخالف بين ماذهبنا إليه من اتّحاد حقيقة الوجود، واختلاف مراتبها بالتقدّم والتأخّر والتأكّد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشاؤون أقوام الفيلسوف المقدّم من اختلاف حقائقها عند التفتيش» (ص٥ ط١، الحجري). وتأويل كلامهم إلى التوحيد الصمدي هو مختارنا أيضاً في رسالتنا في الجعل، وفي تعليقاتنا على غرر الفرائد المسمّاة بـ «درر القلائد على غرر الفرائد».

واعلم أنّ بعض الناس كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ذهب إلى أن الوجود نفس الماهية أي وجود كل ماهية نفس تلك الماهية، وتبعهما في ذلك جماعة كما في كشف المراد للعلّامة الحلّي (ص٢٥ بتصحيح هذا الفقير وتعليقاته عليه) فالوجودات بأسرها متخالفة لأنّ الوجود عين الماهية في كلّ مرتبة والماهيّات بأسرها متخالفة فالوجود على زعمهم يطلق باشتراكه اللفظي عليها؛ وإنّما قالوا بالإشتراك اللفظي حذراً من المشابهة والسنخيّة بين العلّة والمعلول؛ ولم يدروا أنّ المشابهة والسنخية بين العلّة والمعلول وهم لأنّ تلك السنخيّة كسنخيّة الشيء والفيء من شرائط العلية والمعلولية؛ على أنّ الأمر عند النظر التام فوق التفوّه بالعلّيّة والمعلوليّة لأنّ الكلّ فيضه، سبحان الله عمّا يصفون إلّا عباد الله المخلصين.

والحكم بزيادة الوجود على الماهية فرع على الحكم بالإشتراك. ففي هذا الأصل يبحث عن اشتراك الوجود العام البديهي المحمول على ما تحته سواء كان واجباً أو ممكناً. وإنّما قال قريب من البديهيات لأنه لو كان بديهياً أولياً من جميع الجهات لما خالف فيه الأشعري والبصري ومن تابعهما.

* قوله: «وليست هذه لأجل...» أي ليست هذه المناسبة لأجل كون تلك الموجودات متحدة في الاسم. وصاحب الأسفار في هذا الفصل اختصر كلمات الفخر الرازي من المباحث المشرقية حيث قال: الفصل الثاني في أنّ الوجود مشترك فيه؛ يشبه أن يكون ذلك من قبيل الأوّليات. بيانه أنّا إذا

كونها متّحدة في الاسم، حتّىٰ لو قدّرنا أنّه وُضِعَ لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعـدومـات المتّحـدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات غـير المتحدة في الاسم، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل.

وهذه الحجّة راجحة في حقّ المنصف علىٰ كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب، وإن لم تكن مقنعة للمجادل.

*والعجب أنّ من قال: بعدم اشتراكه فقد قال: باشتراكه من حيث لا يشعر

نسبنا موجوداً إلى معدوم لم نعقل بينهما مشاركة ومقارنة في التحقق والثبوت، وإذا نسبنا موجوداً إلى موجود فإمّا أن يكون بينهما من المشاركة والمقارنة ماليس بين الموجود والمعدوم، وإمّا أنّ لايكون كذلك فانّ لم يكن كان حال الموجود مع الموجود في عدم المشاركة كحال الموجود مع المعدوم، وصريح العقل حاكم بفساد ذلك؛ وإن كان بين الموجودين من المشابهة ماليس بين الموجود والمعدوم فذلك اعتراف بأن اصل الوجود مشترك. فإن قيل: المعدوم نفي محض فكيف تكون بينه وبين الموجود مشابهة، وأمّا الموجودات وإن اختلفت في وجوداتها لكنها كيف ما كانت فهي موجودة؟

فنقول: إذا لم تكن وجوداتها متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضهـا مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المشابهة. اللهم إلا أن يقال الوجودات وإن اختلفت في أنفسها لكنّها متحدة في الاسم فبينها مشاركة من هذا الوجه. لكنّا نقول: لو قدّرنا أنّ الواضع وضع لطائفة من الموجودات وطائفة من المعدومات اسماً واحداً، ولم يضع لكلّ الموجودات اسماً واحداً وجب أن تكون المقارنة بين تلك الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجـودات غـير المتحدة في الإسم، وصريح العقل حاكم ببطلان ذلك. وهذه حجّة غير مقنعة للمجادل المتعنّت ولكنّها في حق المنصف قاطعة. (ج١ ص١٨ و ١٩ ـ ط حيدر آباد الدكن).

* قوله: «والعجب أنّ من قال بعدم اشتراكه...» هذا البيان أيضاً تلخيص كلام صاحب المباحث في الفصل المذكور، فإنه أقام ستّ حجج في أنّ الوجود مشترك فيه وهذا البيان تلخيص السادسة منها؛ قال: الحجّة السادسة. من قال بان الوجود غير مشترك فقد قال بكونه مشتركاً من حيث لايشعر بذلك فانّ حكمه بأنّه غير مشترك غير مقتصر على وجود واحد بل على كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفاً كان يحتاج إلى أن يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك وليس كذلك فإن الخصم يعترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود، فإذاً الوجود مشترك. (ج١ ص٢٢ و ٢٣). بل عبارة صاحب الاسفار في المقام هي عبارة الفخر في شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات (ط مصر ص٣٠٤ هامش شرح المحقق

به، لأنّ الوجود في كلّ شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنّه غير مشترك فيه، بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها، ولا بدّ من اعتبار كلّ واحد منها، ليعرف أنّه هل هو مشترك فيه أم لا. فلمّا لم يحتج إلى ذلك علم منه أنّ الوجود مشترك.

*وأيضاً: الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد.

*ومن الشواهد أنّ رجلاً لو ذكر شعراً وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود،

الطوسي عليه) والبيان المذكور في الأسفار هو الدليل الرابع من شرح الفخر. إلى أن قال: السادس وهو ان رجلاً لو ذكر شعراً ـ إلى آخره على حذوما في الأسفار. وفي بعض نسخنا المخطوطة تعليقة في بيانه بهذه العبارة: والحاصل أنّ قولنا الوجود غير مشترك قضيّة معدولة المحمول. وهي كالموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع، فالمراد بالوجود الموضوع في القضية المذكورة إمّا لفظ الوجود أي لفظ الوجود غير مشترك، أو المفهوم المسمّىٰ بالوجود، وكلاهما باطل بالاتفاق من الخصم واذ لا حاجة لنا في هذا الحكم إلى اعتبار كل واحد من المعاني المختلفة للوجود فتعيّن أن يكون المراد منه معنى واحد يحكم عليه بأنّه غير مشترك. وقد يقال: إنّ القضيّة المذكورة سالبة والسالبة قد تصدق بانتفاء الموضوع: ويجاب بأنّ السالبة وإن كانت قد تصدق بانتفاء الموضوع، لكن لابدّ فيها من تصوّر الموضوع كما في الموجبة إذ التصديق فرع التصور.

* قوله: «وأيضاً الرابطة في القضايا...» وذلك أن الرابطة في جميع القضايا مع اختلاف موضوعاتها ومحمولاتها تفيد معنى واحداً وهو ثبوت المحمول للموضوع أي حصوله له وتحققه له ووجوده له والكل بمعنى فارد. ومما أفاده الشيخ في التعليقات قوله: «هو» تسمّىٰ رابطة ومعناه بالحقيقة الوجود. وإنّما سمّي رابطة لأنّه يربط بين المعنيين كما تقول: زيد هو كاتب. واذا قيل: «زيد كاتب» فـ «هو» مضمر فيه (ص١٤٥ ط مصر).

* قوله: «ومن الشواهد...» ناظر إلى ما قاله الفخر الرازي في شرح الفصل السابع عشر من النمط الرابع من شرحه على اشارات الشيخ (ص٧ ـ ط١ مصر). ومن هنا قال صاحب غرر الفرائد:

مّما به أيد الإدعاء أن جعله قافية إيطاء

وذكر صاحب الأسفار ما أتى به هاهنا في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق أيضاً (ص١٨٢ من الطبع الحجري).

وقوله بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً. وقد نقل العالم الأجل السيد علي خان المدني في كتابه «أنوار الربيع في أنواع البديع» عدة قصائد قافية بعضها لفظ العين، وبعضها

لاضطرّ كلّ أحد إلى العلم بأنّ القافية مكرّرة، بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً، فإنّه لم يحكم عليه بأنّها مكرّرة فيه، ولولا أنّ العلم الضروري حاصل لكلّ أحد بأنّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكلّ، لما حكموا بالتكرير هاهنا، كما لم يحكموا في الصورة الأخرىٰ.

في أنّ التقدّم والتأخّر بالطبع في الوجودات بنفس هوياتها العينيّة فيكونان كالمقوّمين لها، كما أنّ التقدّم والتأخّر الزمانيّين كالمقوّمين لأجزاء الزمان

*وأمّا كونه محمولاً علىٰ ماتحته بالتشكيك، أعني: بالأولوية والأوّلية والأقدمية والأشدّية، فلأنّ الوجود في بعض الموجودات مقتضي ذاته ـ كما سيجيء ـ دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتمّ وأقوىٰ. فالوجود الذي لا سبب له أولىٰ بالموجودية من غيره، وهو متقدّم علىٰ

لفظ الهلال. وبعضها لفظ العجوز، وكل قصيدة بقافية واحدة مع طول أبياتها تفيد في كل قافية من بيت معنى خاصّاً. والعينية منها شاملة على خمس وثلاثين عيناً، مطلعها:

هنيئاً قد أقرّ الله عيني فلا رمت ألمدىٰ أهلي بعين

ومطلع العجوزية منها:

ألا تب من معاطاة العجوز ونهنه عن مواطاة العجوز

ومطلع الهلالية منها:

أقول وربّما نفع المقال إليك سهيل إذ طلع الهلال

فراجع إلى الجناس التامّ والمُطرَّف من أنواع الجناس منه (ص٤٣ ـ ٤٦ من الطبع الأول الحجري).

* قوله: «وأمّا كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك...» عنوان الفصل كان في أمرين أحدهما ان مفهوم الوجود مشترك، وثانيهما انّ ذلك المفهوم محمول على ما تحته حمل التشكيك؛ فالأول فقد أثبته بوجوه كما دريتها، وأمّا الأمر الثاني فقد أخذه في إثباته بقوله: وأمّا كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك ...الخ. وفي بعض نسخ الكتاب المخطوطة عندنا هاهنا عنوان بخطّه الشريف هكذا: في أنّ التقدّم والتأخّر بالطبع في الوجودات بنفس هوياتها العينيّة فيكونان كالمقوّمين لها، كما أن التقدم والتأخر الزمانيين كالمقوّمين لأجزاء الزمان.

جميع الموجودات بالطبع، وكذاوجود كلّ واحد من العقول الفعّالة علىٰ وجود تاليه، ووجود الجوهر متقدّم علىٰ وجود العرض.

وأيضاً: *فإنّ الوجود المفارقي أقوىٰ من الوجو د الماديّ، وخصوصاً وجود نفس المادّة القابلة. فإنّها في غاية الضعف حتّىٰ كأنّها تشبه العدم، والمتقدّم والمتأخّر وكذا الأقوىٰ والأضعف *كالمقوّمين للوجودات، وإن لم تكن كذلك للماهيّات.

فالوجود الواقع في كلّ مرتبة من المراتب، لا يتصوّر وقوعه في مرتبة أخرىٰ لا سابقة ولا لاحقة، ولا وُقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق. والمشاؤون إذا قالوا: «إنّ العقل مثلاً متقدّم بالطبع علَى الهيولىٰ، وكلّ من الهيولىٰ والصورة

---

* قوله: «فإنّ الوجود المفارقي...» الوجود إمّا مفارق عن المادة وأحكامها، وإمّا مقارن بها، فيعّبرون عنها بالوجود المفارق، والوجود المقارن أي المجرّد والمادي.

* قوله: «كالمقوِّمين للوجـودات» إنّ مقوّم الشيء جزء له حقيقةً، والوجود بسيط لا جزء له. ولمّا كان وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب على الوجوب البتّي بحيث لا يتصور وقوعها في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع حقيقة أخرى في مرتبتها لا سابقة ولا لاحقة، كان التقدّم والتـأخّـر وكذا الأقوىٰ والأضعف كالمقوِّمين لها أي تلك الحقيقة لا تتجافىٰ عن مرتبتها في النظام الوجودي. وأهل الحق يعبّرون عن هذا المعنى بتوقيفية الأسماء ويعنون بالأسـماء الأسماء التكوينية؛ وسيأتي في عدّة مواضــع من هذا الكتـاب توقيفيّة الأســماء بهـذا المعنى المنيع. قال صائن الدين علي بن تركة في البند الثامن والعشرين من كتابه تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد في هذا المعنى ما هذا لفظه: «إن لكل اسم مبدأً لا يظهر ذلك إلاّ في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات ومرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق ذلك الإسم عليها إلاّ بذلك الإعتبار وهذا معنى من معاني ما عليه أئمة الشريعة ـ رضي الله عنهم ـ أنّ اسماء الحق توقيفية. (ص٧٨ ط١ ـ ايران). واستقصاء البحث عن توقيفية الاسماء يطلب في رسالتنا المعمولة لها الموسومة بـ«الكلمة العليا في توقيفية الأسماء».

تبصرة: هذا النحو من التشكيك صادق في مراتب الموجودات التي هي الأعيان الخارجة. وكان عقد الفصل في أن مفهوم الوجود العامّ محمول على ما تحته حمل التشكيك، إلاّ أنّه لمّا أثبت أولاً أن مفهوم الوجود مشترك فيه بين الموجودات مطلقاً، تمسك هاهنا بتفاوت الوجودات العينية بالأمور التي أشار اليها ثم استنتج منه أن مفهوم الوجود العام يحمل عليها بالتشكيك حيث قال بعد التمسك بالتفاوت المذكور في آخر الفصل: وقد استوضح هاهنا أنّ الوجود ...الخ.

متقدّم بالطبـع أو بالعلية على الجسم»، *فليس مرادهم من هذا، أنّ ماهية شيء من تلك الأمور متقدّمة علىٰ ماهية الآخر، وحمل الجوهر علَى الجسم وجزأيه بتقدّم وتأخّر، بل المقصود أنّ وجود ذلك متقدّم علىٰ وجود هذا.

وبيان ذلك: أنّ التقدّم والتأخّر في معنى مايتصوّر علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعنىٰ، حتىٰ يكون ما فيه التقدّم وما به التقدّم شيئاً واحداً، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها علىٰ بعض، *فإنّ القبليّات والبعديّات فيها بنفس هويّاتها المتجدّدة المتقضية لذاتها، لا بأمر آخر عارض لها، كما ستعلم في مستأنف الكلام إن شاء الله.

والآخر: أن لايكون بنفس ذلك المعنىٰ بل بواسطة معنى آخر، فيفترق في ذلك ما فيه التقدّم عن ما به التقدّم، كتقدّم الإنسان الّذي هو الأب علَى الإنسان الّذي هو الإبن، لا في معنى الإنسانيّة المقول عليهما بالتساوي، بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان. فما فيه التقدّم والتأخّر فيهما هو الوجود أو الزمان، ومابه التقدّم والتأخّر هو خصوص الأبوّة والبنوة. فكما أنّ تقدّم بعض الأجسام علىٰ بعض لا في الجسميّة بل في الوجود، كذلك إذا قيل: انّ العلّة متقدّمة على المعلول، فمعناه أنّ وجودها متقدّم علىٰ وجوده. وكذلك تقدّم الإثنين على الأربعة وأمثالها، فإن لم يعتبر وجود؛ لم يكن تقدّم ولا تأخّر؛ فالتقدّم والتأخّر والكمال والنقص والقوّة

---

* قوله: «فليس مرادهم من هذا...» لأنّ التشكيك في القرب والبعد والتقدّم والتأخّر والأقوى والأضعف ونحوها جار في الوجود والموجود. ولا يجري في الماهيّة بأن يقال إن هذا الماء أشدّ ماء من ذاك الماء فان الماء ماء حيثما كان والتفاوت والتشكيك إنّما يجري في أنحاء وجودات الماء. وجزءا الجسم هما الهيولىٰ والصورة، والجسم وجـزآه كل واحد منها جوهر ولكن لايحمل الجوهر عليها بتقدم وتأخر وإن كان الجزء مقدّماً على كلّه وجوداً.

* قوله: «فإنّ القبليات والبعـديّات فيهـا بنفس هويّاتها...» الضمير راجع إلى أجزاء الزمان. ففي كشف المـراد (ص٢٨ بتصحيح الراقم): المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم وسمّوه التقدّم الذاتي، وتمثلوا فيه بتقدم أمس على اليوم فإنّه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان وإلّا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل؛ وظاهر أنّه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام.

والضعف في الوجودات بنفس هويّاتها لا بأمر آخر، وفي الأشياء والماهيّات بنفس وجوداتها لا بأنفسها. وستأتي لك زيادة إيضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب، وقد آستوضح هاهنا: أنّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل علَى الموجودات بالتفاوت، لا بالتواطؤ مطلقاً.

فصل ٣

*في أنّ الوجود العامّ البديهي آعتبار عقليّ غير مقوّم لأفراده

بيان ذلك: *أنّ مايرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية، يجب أن

---

* قوله: «فصل في أنّ الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوّم لأفراده». في هذا الفصل يثبت أن مفهوم الوجود العام ليس جنساً لأفراده، وفي الفصل السادس أن حقيقة الوجودات العينية ليست معنى جنسياً. نعم المقوم هو الطبائع المحمولة أي الذاتيات الثلاث التي هي الجنس والنوع والفصل، فكون الوجود العام البديهي، أو حقيقة الوجود العينية الطاردة للعدم والمنشأ للآثار غير مقوّم لأفراده يشمل الطبائع الذاتية المحمولة الثلاث كلّها، إلاّ أنه قال في أثناء الإحتجاج: «فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس». وقال أيضاً: «وأيضاً لو كان جنساً لأفراده... الخ»؛ وفي المباحث المشرقية للفخر كذلك أيضاً أعني أنّ عنوانه كان على أنّ الوجود هذا ليس جنساً لها حيث قال: «فأما الأدلة الدالة على أن الوجود بعد أن ثبت أنّه مشترك بين الماهيات لايجوز أن يكون جنساً لها فهي ستة أمور...» والأمر الثالث من تلك الأمور هو لزوم التركيب في الوجود الواجبي، كما قال صاحب الأسفار أيضاً: «وأيضاً لو كان جنساً لأفراده لكان ...الخ» فالمقوم في عنوان الفصل هو الجنس، إلاّ أن تقول إنّه شامل للذاتيات الثلاث واختصاص الدليل بالجنس من حيث قياس النوع والفصل به أعني إذا تقرر نفي كون الوجود جنساً فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وفصيلته أيضاً.

* وقوله: «انّ كلّ ما يرتسم...» كلام بعيد الغور وسيأتي تحقيقه في مواضع عديدة من الكتاب. وهو من أمّهات المسائل. في البحث عن العلم، ورسالتنا في العلم متكفلة لتحقيق هذه المسائل. وبالجملة انّ الماهيّة هي الصورة العلمية للشيء وهي محفوظة بمعناها العلمي وصورتها الثابتة، وان تبدّل وجودها أنحاء التبدّلات. مثلاً ان هذه الشجرة العنصرية الخارجية ماهيّتها صادقة عليها وهي عنصرية، وإذا رأيتها في منامك أو في مكاشفاتك التمثلية فلها وجود خيالي مجرد عن المادة وتوابعها العنصرية لكن تلك الماهيّة صادقة عليها بلا تفاوت في الصدق وإن تفاوتت الشجرة في الوجودين،

تكون ماهيته محفوظة مع تبدّل نحـو الوجود، والوجود لما كانت حقيقته أنّه في الأعيان، وكلّ ما كانت حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان، وإلّا، لزم ٱنقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فالوجود يمتنع أن تحصل حقيقته في ذهن من الأذهـان؛ فكلّ مايرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلّية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً من وجوهه وحيثية من حيثيّاته وعنواناً من عناوينه، فليس عموم ما ٱرتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلىٰ الوجودات عموم معنَى الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصّة من الماهيات المتحصّلة المتخالفة المعاني.

*وأيضاً لو كانت جنساً لأفراده، لكان ٱنفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل، فتتركّب ذاته، وإنّه محال. ـ كما سيجيء ـ.

*وأمّـا ماقيل: من أنّ كلّ مايحمل علىٰ أشياء بالتفاوت فهو عرضيّ لها، والوجود قد سبق أنّه يحمل علىٰ أفراده كذلك، فيكون عرضيّاً لها؛ فغير تـامّ عند جماعة من شيعة الأقدمين. ـ كما سينكشف لك إن شاء الله ـ.

وليس معنى التبدل أن ذلك الوجود الخارجي من حيث هو وجود خارجي تبدل بالوجود الذهني لأن هذا المعنى هو التجافي المحال، وانقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فإنما قال ما يرتسم بكنهه ليخرج الوجود. نعم المعرفة إما شهودية وإما فكرية وكلامنا في المعرفة الفكرية، وأمّا الشهودية فسيأتي في مواضع من الكتاب أنّ حقيقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهود الحضوري بحسب مراتب أوعية المدركين سعةً.

* قوله: «وأيضاً لو كان جنساً لأفراده...» هذا هو خلاصة الدليل الثالث من الأدلة على أن الوجود العام لايجوز أن يكون جنساً في المباحث المشرقية للفخر الرازي حيث قال: الثالث لو كان الوجود جنساً لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل فيكون الواجب مركباً من الجنس والفصل فيكون الواجب متعلقاً بجزأيه فيكون لولا الجزءان لم يكن الواجب موجوداً فيكون الواجب لذاته ليس واجباً لذاته هذا خلف. (ص٢٨ ط حيدر آباد الدكن ج١).

* قوله: «وأمّا ما قيل من أنّ...» أي ما قيل في كون وجود العام البديهي اعتبارياً. وقوله: يحمل على أفراده كذلك، أي يحمل على أفراده بالتفاوت. وقوله: من شيعة الأقدمين. يعني بهم الإشراقيين.

فصل ٤

*في أنّ للوجود حقيقة عينيّة

*لمّا كانت حقيقة كلّ شيء خصوصية وجوده التي تثبت له، فالوجود أولى

---

* قوله: «في أنّ للوجود حقيقة عينية» حرف التعريف للعهد، أي ذلك الوجود العام البديهي الاعتباري الذي يحمل على ما تحته حمل التشكيك له حقيقة عينية، أي ليس الاعتباري فقط بل له هويّة خارجية متأصّلة مترئسة، وما سواه قائمة به، وهو الموجود الحقيقي وما سواه موجود به. وقوله: «لمّا كانت حقيقة كل شيء...» أي حقيقة كل شيء ما تترتّب عليه آثاره، ولا يترتّب الأثر على شيء إلّا بخصوصية وجوده، فحقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده. وقوله: «بحث ومخلص». وللمصنف في هذا المقام عنوان على حدة بخطّه الشريف في بعض نسخنا المخطوطة بهذه العبارة: «كلام مع صاحب الإشراق ضوعف قدره».

اعلم أنـه سيأتي في عدّة مواضـع من الكتـاب الكـلام في إبداع الشبهة التي أوردها الشيخ السهروردي في أن الماهية متأصلة والوجود اعتباري، والشبهة صادق في حقها قوله سبحانه إنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت. من تلك المواضع الفصل الخامس من الموقف الثاني من الإلهيات حيث يقول: ومن هاهنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه أمراً انتزاعياً لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له ...الخ (ج٣ ط١ ص٣٠).

ومنها في الفصل السادس من الموقف الأول من الإلهيات (ج٣ ط١ ص١١ و ١٢) حيث قال: أقول هذه الشبهة شديدة الورود على أسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود ـ إلى قوله: لأنّ مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الإشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين إلا نادراً الخ.

وبالجملة أنّ أساطين الحكمة كلّهم قائلون بأصالة الوجود، وأول من تفوّه باعتباريته وعدم تحققه في الأعيان وأصالة الماهية هو الشيخ الإشراقي السهروردي، وبعد ما أبدع تلك الشبهة النكراء استبصر بكونها واهية حتى قال في آخر التلويحات: «إنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنيات صرفة ووجودات محضـة» لكن الشبهـة صارت سائـرة في الأفواه ودائرة في الألواح فتصدّى أبو حامد الإصفهاني المعروف بتركة لردّها فصنّف قواعد التوحيد في ذلك وبعده شرح القواعد صائن الدين علي بن تركه باسم تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد وهو شرح ممتع بعيد الغور كثير الفروع يتدارسونه في المدارس العلمية. وخلاصة الأمر أنّ أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة أمر أصيل قويم لا دغدغة فيه بين الحكماء والعارفين من الأقدمين والقدماء والمتأخّرين والمعاصرين، والشبهة قد دريت ما فيها.

من ذلك الشيء، بل من كلّ شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولىٰ بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض.

فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود، كما أنّ المضاف هو الإضافة، لا ماتعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها، كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك.

قال بهمنيار في التحصيل: «وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته».

بحث ومخلص:

وأمّا ما تمسّك به شيخ الإشراق في نفي تحقّق الوجود: من أنّ الوجود لو كان حاصلاً في الأعيان فهو موجود، لأنّ الحصول هو الوجود، وكلّ موجود له وجود، فلوجوده وجود إلىٰ غير النهاية.

*فللقائل أن يقول في دفعه: إنّ الوجود ليس بموجود، فإنّه لايوصف الشيء بنفسه كما لايقال في العرف: إنّ البياض أبيض، فغاية الأمر أنّ الوجود ليس بذي وجود، كما أنّ البياض ليس بذي بياض، وكونه معدوماً بهذا المعنىٰ لايوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه، لأنّ نقيض الوجود هو العدم واللّاوجود، لا المعدوم واللّاموجود.

*أو نقول: الوجود موجود، وكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو

---

* قوله: «فللقائل أن يقول...» قول عرفي ورأي نازل قائل، وهو أن الوجود معدوم أي ليس بموجود فإنّ نقيض الوجود هو اللّاوجود المساوق للعدم لا المعدوم المساوي للاموجود، فالوجود في الخارج أي في الأعيان ليس بموجود وفي عين الحال ليس متصفاً بنقيضه فإنّ نقيضه اللّاوجود، لا ليس بموجود فحيث إنّه ليس بموجود أي لاتصدق عليه هذه اللفظة في العرف فلا يلزمه أن يكون له وجود ولوجوده وجود...الخ.

* قوله: «أو نقول الوجود موجود...» جواب تحقيقي. قوله: «فإن قيل فيكون كل وجود

موجودية الشيء في الأعيان، لا أنّ له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو وجود. والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنّه موجود، يكون له في ذاته وهو نفس ذاته، كما أنّ التقدّم والتأخّر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان، كانا فيما بين أجزائه بالذّات، من غير افتقار إلىٰ زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كلّ وجود واجباً، إذ لا معنىٰ للواجب سوىٰ مايكون تحقّقه بنفسه.

قلنا: معنى الواجب بنفسه أنّه مقتضىٰ ذاته من غير احتياج إلىٰ فاعل وقابل، ومعنىٰ تحقّق الوجود بنفسه، أنّه إذا حصل إمّا بذاته ـ كما في الواجب ـ أو بفاعل، لم يفتقر تحقّقه إلىٰ وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنّه انّما يتحقّق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود.

والحاصل أنّ الوجود أمر عيني بذاته سواء صحّ إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة، أم لا. *لكنّ الحكماء إذا قالوا: كذا موجود لم يريدوا بمجرّد ذلك أن يكون الوجود زائداً عليه، بل قد يكون وقد لايكون، كالوجود الواجبي المجرّد عن الماهية، فكون الموجود ذا ماهيّة، أو غير ذي ماهيّة انّما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجوداً، *فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين.

واجباً...» الحق أنّ لفظة الكل لايصحّ إطلاقها على الوجود إلاّ بمعناه السِعيّ، فكل وجود يرجع إلى كل كلمات نورية وجودية قائمة بمبدئها قيام صدور لا قيام عروض.

* قوله: «لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود» نعم يجب أن يقال للأديب:

نهفته معنى نازك بسي است در خط يار   تو فهم آن نكنى اى اديب من دانم

والوجود موجود بنفس ذاته، وإن لم يجز الأديب إطلاقه عليه، والبياض أبيض كذلك.

* قوله: «فمفهوم الوجود مشترك عندهم بين القسمين» القسمان هما الوجود ذو ماهية، والوجود غير ذي ماهية كما هو ظاهر، وبذلك يندفع ما قيل أيضاً ...الخ وهذا القول هو ما أشرنا إليه في التعليقة على الفصل الأوّل حيث قال سواء كان الوجود وجود شيء آخر، أو وجود حقيقته وذاته من أنّه سيأتي قول الزاعم في الفصل الرابع. وبالجملة هذا القائل ذهب إلى اعتباريّة الوجود بأنّا نطلق الوجود على القسمين بمعنى واحد والحال أن ذلك الا طلاق في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وحيث إنّه يحمل عليهما بمعنى واحد ففي غير الأشياء أي في الوجود الذي هو غير ذي ماهيّة أيضاً

وبذلك يندفع ماقيل أيضاً: من أنّه إذا أخذ كون الوجود موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود؛ ونحن لا نطلق على الجميع إلّا بمعني واحد، وإذ ذاك فلا بدّ من أخذ كون الوجود موجوداً كما في سائر الأشياء وهو أنّه شيء له الوجود، ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلىٰ غير النهاية، وعاد الكلام جَذَعاً.

لأنّا نقول: هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود، بل المفهوم واحد عندهم في الجميع، سواء طابق إطلاقهم عرف اللّغويين أم لا، وكون الموجود مشتملاً *علىٰ أمر غير الوجود أو لم يكن، بل يكون محض الوجود، إنّما ينشأ من خصوصيّات ماصدق عليها، لا من نفس الوجود.

ونظير ذلك ماقاله الشيخ في إلهيّات الشفاء: «إنّ واجب الوجود قد يُعقَل نفس واجب الوجود كالواحد قد يُعقَل نفس الواحد، وقد يعقل من ذلك أنّ ماهيةً مّا هي إنسان مثلاً أو جوهر آخر من الجواهر، ذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود، كما أنّه قد يعقل من الواحد أنّه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد. قال: ففرق إذن بين ماهيّة يعرض لها الواحد أو الموجود، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود».

وقال أيضاً في التعليقات: «إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: انّه موجود بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود، فإنّ الوجود هو الموجوديّة».

بهذا المعنى الواحد أي أمر له الوجود فيلزم أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً بالفتحتين أي حديثاً.

* قوله: «على أمر غير الـوجـود» كما في الممكن. وقوله: «أو لم يكن» كما في الواجب. وقوله: «نظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء» فارجع إلى الفصل الرابع من المقالة الثامنة منه (ج٢ من الطبع الرحلي ص٤٨٩)، وقوله: «ذلك الإنسان هو الذي» أي ذلك الإنسان أو ذلك الجوهر هو الذي، ولم يأت بالثاني اعتماداً على السياق.

*ويؤيّد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفيّة وهو «أنّ مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلّا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادّة الإمكان الخاص ضرورية، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري». فذكر الشيء في تفسير المشتقّات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه.

*وكذا ماذهب إليه بعض أجلّة المتأخّرين من اتحاد العرض والعرضي وإن

---

* قوله: «ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية» يعني حواشي المير الشريف الجرجاني على الشمسية أو على شرح المطالع. وإنها قال يؤيّد، لأنّ كلامه في أنّ الفصل المنطقي كالناطق غير معتبر فيه الذات لا عامّاً ولا خاصّاً، والبحث في المقام عن الوجود وليس بفصل فكلامه مؤيّد. قال: إنّ مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلّا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري. وجملة الأمر أن الشيء أي الذات المعتبر في الفصل إمّا شيء عام، والشيء العام هو العرض العام أي الشيئية، والفصل مقوم النوع فيلزم أن يكون العرض العام فصلاً مقوّماً. وإما شيء خاص وهو بقرينة الموضوع الشيء الذي يحمل عليه المحمول أي تلك الذات هي الشيء الخاص المأخوذ في المحمول، وليس هو إلّا ذات الموضوع فيجب أن يكون حمل المحمول على الموضوع ضرورياً فتنقلب مادة الإمكان الخاص المعتبرة في حمل المحمول على الموضوع ضرورية لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري. مثلاً إذا قلنا: الإنسان ضاحك، لو اعتبر الشيء الخاص في الضاحك والشيء الخاص المعتبر فيه بقرينة الموضوع هو الإنسان، فقد أخذ الإنسان في الضاحك وثبوت الإنسان هذا للإنسان ضروري والحال أنّ الضاحك يحمل على الموضوع أي الإنسان بالإمكان الخاص. فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه، أي هذه الصيغة مصوغة لربط الضحك المأخوذ لا بشرط بالموضوع. وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصّورة حيث يقول: الفصل أمر بسيط لايدخل فيه شيء لا عاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون حيث ذكروا أن ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير ...الخ (ص١١٩ ج١ ط١). وللحكيم النوري تعليقة على الأسفار في المقام هكذا: يعني أنّ المشتق من حيث حصصه معناه طبيعة نعتيّة بسيطة لا تركيب فيه أصلاً. ولكونه طبيعة نعتية يحتاج إلى الرابط وهو الضمير فتفطن ايها الناقد البصير.

* قوله: «وكذا ما ذهب إليه بعض أجلّة المتأخّرين...» يعني به العلّامة الدوّاني ذهب إلى اتحاد

لم يكن متثبتاً فيه.

*وكذا ما أدّىٰ إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات: من أنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنّيات صرفة ووجودات محضة. ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً، وهل هذا إلّا تناقض في الكلام.

*ثمّ نقول: لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصص، *لما اتّصف بلوازم الماهيّات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنّه متصف بها، فإنّ الوجود الواجبي مستغنٍ عن العلّة لذاته، ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته، إذ لاشكّ أنّ

العرض أي بشرط لا كالبياض، والعرضي أي اللّا بشرط كالأبيض؛ لكنّه لم يكن متثبّتاً في هذا الرأي. فعلىٰ ما ذهب اليه انّ البياض نفسه أبيض كما انّ الجسم به أبيض.

* قوله: «وكذا ما أدّىٰ اليه نظر الشيخ الالهي...» يعني به الشيخ الإشراقي مبدع الشبهة التي كان المصنّف في صَدَد التخلّص عنها.

* قوله: «ثم نقول لو لم يكن...» بيان لكون مفهوم الوجود ذا أفراد حقيقية وراء الحصص، أي الحصص من مفهوم الوجود كما سيصرح بذلك حيث يقول: وحينئذ لابدّ أن يكون في كل من الموجودات أمراً وراء الحصّة من مفهوم الوجود ...الخ. فالحصّة في المقام هي الحصة من الوجود العام البديهي العقلي، والحصة بهذا المعنى هي ما أفاده الحكيم السبزواري في غرر الفرائد بقوله (٢٢ من الطبع الناصري):

والحصّة الكلّي مقيداً يجي تقيد جزء وقيد خارجي

فالحصّة هي نفس المفهوم مضافاً إلى ماهية ماهية بحيث تكون الإضافة داخلة والمضاف إليه خارجاً. فالحصّة لا تغاير نفس الكلي إلّا بالاعتبار فالتقيّد بها هو تقيد جزء لا بما هو قيد فالتقيد بما هو تقيّد وان كان داخلاً إلّا أنه أمر اعتباري لا حكم له في نفسه بل لا نفسية له بهذه الحيثية.

* قوله: «لما اتّصف بلوازم الماهيّات المتخالفة، أو متخالفة المراتب» إن قلنا الماهيّات هاهنا بمعنى الحقائق أي المراد من الماهيّة مابه الشيء هو هو، لا ما يقال في جواب ماهو فالمتخالفة الذوات وكذا متخالفة المراتب صفة للماهيّة؛ وإن قلنا الماهيّات هي ما يقال في جواب ما هو فالمتخالفة الذوات وكذا متخالفة المراتب صفة للّوازم فالمراد من اللوازم على الثاني هي الوجودات العينية وكأن الثاني هو المتعين، بل إنّ الثاني هو المتعين بدليل قوله: إذا الكلّي مطلقاً بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت، فتبصّر. وعلى كلا الوجهين قوله المتخالفة الذوات ناظر إلى قول المشاء، وقوله متخالفة المراتب ناظر إلى مختاره؛ ثم لا يخفى عليك أن قوله إذ لاشكّ أنّ الحاجة والغنىٰ ...الخ تنصيص على أن الوجه الثاني هو المتعيّن.

الحاجة والغنىٰ من لوازم أو من لوازم مراتب الماهيّة المتفاوتة كمالاً ونقصاناً، وحينئذٍ لابدّ أن يكون في كلّ من الموجودات أمراً وراء الحصّة من مفهوم الوجود، وإلّا، لما كانت الوجودات متخالفة الماهيّة كما عليه المشّاؤون، أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أُخرىٰ، إذ الكلّي مطلقاً بالقياس إلىٰ حصصه نوع غير متفاوت.

*وأمّا قول القائل: «لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص، لكان ثبوت فرد الوجود للماهيّة فرعاً علىٰ ثبوتها، ضرورة أنّ ثبوت الشيء للآخر فرع علىٰ ثبوت ذلك الآخر، فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها»، فغير *مستقيم، لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد، بل منشأه اتّصاف الماهيّة بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم تكن له إلّا الحصص.

---

* قوله: «وأمّا قول القائل لو كانت للوجود ...الخ» أي قول القائل في اعتراضه على القاعدة الفرعية، ولا يدري أن قاعدة الفرعية غير جارية في اتصاف الماهيّة بالوجود والقاعدة الفرعية هي «ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له» والثبوت الأول بمعنى الربط والحمل، والثبوت الثاني بمعنى الوجود، أي حمل شيء لشيء فرع لوجود المثبت له فيلزم على زعم القائل أن يكون للماهيّة ثبوت أي وجود قبل ثبوتها قضاءً لحكم القاعدة الفرعية.

* قوله: «فغير مستقيم» تعليقة للمصنف في بعض مخطوطاتنا كأنها عنوان البحث في المقام هكذا: «في أن إشكال تقدم الشيء على نفسه في اتصاف الماهيّة بالوجود، أو التسلسل في الوجودات في ذلك مشترك الورود سواء كان الوجود أمراً انتزاعياً عقلياً، أو عينياً خارجياً، ودفع الإشكال عن القبيلتين بوجه غفل عنه الجمهور ـ بخطّه ره».

يعني أنّ قول القائل غير مستقيم لعدم خصوصية ذلك الإشكال للقائل بعينية الوجود في الخارج، وذلك لأنّ الإشكال بحكم القاعدة الفرعية وارد على القائل بكون الوجود انتزاعياً أيضاً فانه يسأل عن اتصاف الماهيّة بحصص الوجود الإنتزاعي فانّ الإتّصاف بحكم القاعدة الفرعية يستلزم ان يكون للماهيّة ثبوت ووجود قبل ثبوتها. ولكن لايخفىٰ عليك أنّ السيّد السند الآتي ذكره قائل بأن الماهيّة متأصلة في الخارج حتى أنّ الواجب تعالى عنده ماهية مجهولة الكنه واطلاق الموجود عليه ككلمة هست في الفارسية وعنده أنّ صدق المشتق أي الموجود لايستلزم قيام مبدأ الاشتقاق وعروضه، فتأمل.

في انّ قاعدة الفرعية غير جارية في اتّصاف الوجود

*وتحقيق ذلك: أنّ الوجود نفس ثبوت الماهيّة لا ثبوت شيء للماهيّة، حتّىٰ يكون فرع ثبوت الماهيّة.

* قوله: «وتحقيق ذلك ...الخ» في نسخة مخطوطة من الأسفار تعليقة للمصنّف هي عنوان البحث في المقام هكذا «في أن قاعدة الفرعية غير جارية في اتّصاف الوجود. بخطّه ره».

فالمصنف ـ قدّس سرّه ـ قائل برأيه الرّصين إن القاعدة الفرعية غير جارية رأساً وتخصصاً وذلك لأن الوجود العيني نفس ثبوت الشيء أي الماهيّة، لا ثبوت شيء لشيء؛ وبعبارة أُخرى مفاد وجود الماهيّة مفاد كان التامة لا الناقصة، ومفاد هل البسيطة لا المركّبة. والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة فبعضهم خصّصوا القاعدة الفرعية العقلية الكلّيّة بالاستثناء كالفخر الرازي مع أن الاحكام العقلية لا تخصص، فهو قائل بأنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له إلاّ في ثبوت الوجود للماهيّة فقوله القائلة بالفرعية بالاستثناء، بالفرعية صلة للقائلة وبالاستثناء صلة يخصصون.

والمحقّق الدواني بدّل الفرعية بالاستلزام، فقال ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، أي ولو بهذا الثبوت الثابت فالاستلزام غير مستدع لتقدم ثبوت المثبت له على الثابت بخلاف الفرعيّة لأنّه أعمّ منها. وفي تعليقة مخطوطة: المراد بالاستلزام هو الاستلزام اللغوي بمعنى عدم الانفكاك، وعلى هذا ينتقض بالصفات السابقة على الوجود.

وبعضهم أنكر تحقق الوجود وتأصّله رأساً وذهب إلى أن الماهيّات هي المتأصّلة في الحقيقة حتى أنّ الواجب تعالى عنده ماهيّة مجهولة الكنه، وهو السيّد السند الملقب بسيّد المدقّقين أيضاً. والموجود عبارة اخرى عنده عن كلمة هست بالفارسيّة، وهو بسيط كسائر المشتقات وليس لمبدأ الموجود أي الوجود حقيقة اصلاً، ولو ذهناً أي لا فرد ذهني له أيضاً إذ كل ما في الذهن ماهيّة من الماهيّات، والوجود الذي يلتفت إليه الذهن ماهيّة من الماهيّات، كما أن كلّ ما هو في الخارج عنده ماهيّة من الماهيات؛ ولذا يؤول قول الحكماء إنّ الواجب بالذات وجود بحت إلى انه موجود بحت. ويرد على قوله: «الماهيّة متّحدة مع مفهوم الموجود أنّه يكون حمل الموجود على الماهيّة حملاً أوّلياً لا حملاً شائعاً، وهو ظاهر البطلان. وأيضاً يلزم كون الماهيّة الإمكانية واجبة الوجود لأن مفهوم الموجود لا يحاذيه شيء في المصداق إلاّ نفس الماهيّة وهذا انقلاب لأنّ الماهيّة التي لا علاقة بينها وبين مفهوم الموجود ومفهوم المعدوم وغيرهما صارت مصداقاً لمفهوم الموجود خاصة.

إن قلت: هو يقول إن الماهيّة بجعل الجاعل تصير هكذا. قلت: الكلام في الجعل أنّه إذا لم يكن للوجود فرد خارجي ولا ذهني فلا قيام خارجي ولا قيام عقلي له بها فكيف تجعل نفس الماهيّة ونفسها

والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة، تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكلّية القائلة بالفرعيّة بالاستثناء، وتارةً ينتقلون عنها إلى الاستلزام، وتارةً ينكرون ثبوت الوجود لا ذهناً ولا عيناً، بل يقولون: إنّ الماهيّة لها اتّحاد بمفهوم الموجود، وهو أمر بسيط كسائر المشتقّات يعبّر عنه بالفارسيّة بـ «هست» ومرادفاته، وليس له مبدأ أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج. إلىٰ غير ذلك من التعسّفات.

فصل ٥
في *أنّ تخصّص الوجود بماذا؟

وليعلم: أنّ تخصّص كلّ وجود إمّا *بنفس حقيقته، أو بمرتبة من التقدّم

هي التي لا موجودة ولا معدومة فيكف تتحد مع مفهوم الموجود أو يصدق عليها؟ وهل يمكن تصيير العدم وجوداً فذاك مثل هذا، وبالجملة هي نفي الوجود والموجود في الماهيّة وانّه لظلم عظيم. هذا ما أفاده الحكيم السبزواري في تعليقته على غرر الفرائد (ص١١٠ من الطبع الناصري).

ومن إفاداته في تقرير مذهب السيّد في المقام أنّ قول السيّد مع القول بأصالة الوجود في شقاق: فنحن نقول: الماهيّة متحدة مع نحو من الوجود الحقيقي، وهو يقول متحدة مع المفهوم لا مفهوم المبدأ إذ لا فرد ذهني أيضاً له بل مع مفهوم الموجود، وكما نقول نحن الماهيّة لما لم يكن لها ما يحاذيها بذاتها كانت متحدةً مع الوجود ولو كان شيء يحاذيها لم تكن متحدة بل منضمة إلى الوجود فاتّحادها من لا متحصليتها بذاتها، يقول هو لما لم يكن للوجود فردٌ لا خارجاً ولا ذهناً فلا حيثية تقييدية خارجية ولا ذهنية في الماهيّة بل مناط الموجودية اتحاد الماهيّة مع مفهوم الموجود، ولكن أين البيضاء من الحرباء!! إنتهىٰ.

وأقول: مناط القرب والبعد إلى الواجب الوجود وعنه هو الوجود، والماهيّات مثار الكثرة، ولو كانت هي الأصل في التحقق فأين الملكوت الذي بيده ملكوت كل شيء؟ فيلزم أن يكون كل فرد من أفراد الماهيّات واجباً لذاته على حياله فأين صمديته سبحانه، وهكذا مفاسد أخرى كثيرة تلزم قول السيّد.

* قوله: «فصل في أن تخصّص الوجود بماذا» التخصّص بمعنى التعيّن والتشخص والتميّز ونحوها من عبارات تفيد تحقّقه على نحو الكثرة العينية التي هي منشأ الآثار، والوجود بمعنى حقيقته، فحرف التعريف يشير إلى عنوان الفصل المقدّم عليه حيث تحقق فيه أن مفهوم الوجود له حقيقة عينية، ففي هذا الفصل يبحث عن أن تلك الحقيقة بماذا تتخصّص حتى تتحقق الكثرة في

والتأخّر والشدّة والضعف، أو بنفس موضوعه:

أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامّة الواجبية، وبمراتبه في التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والغنىٰ والفقر، فأنّها هو تخصّص له بشؤونه الذاتية بآعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل.

وأمّا تخصّصه بموضوعه، أعني: الماهيّات المتّصفة به في آعتبار العقل، فهو ليس بآعتبار شؤونه في نفسه، بل بآعتبار ما ينبعث عنه من الماهيّات المتخالفة الذوات، وإن كان الوجود والماهيّة في كلّ ذي ماهيّة متّحدين في العين، وهذا أمر غريب سيتّضح لك سرّه فيما بعد.

قال *الشيخ في المباحثات: «إنّ الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع،

الخارج فتبصّر.

قال الشيخ في التعليقات: هوية الشيء وعين الشيء ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلّه واحد (ص١٤٥ ط١ مصر).

* قولـه: «إمّا بنفس حقيقته أو بمرتبة من...» في نسخة صحّحت العبارة هكذا: «إمّا بنفس حقيقته وبمرتبة من ...الخ» بالواو العاطفة مكان أو، وهي أنسب بسياق الكلام حيث قال في الجملة التالية: أمّا تخصّص الوجود بنفس حقيقته التامّة الواجبية وبمراتبه في التقدّم والتأخّر ...الخ باتّفاق النسخ كلّها بالواو العاطفة. فعلى النسخة الأولى يجب أن يكون كلمة أو لمنع الخلو حتى يستقيم المعنى. فالوجود المتخصّص بنفس حقيقته هو الوجود الواجب تعالى شأنه. والمتخصص بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة والضعف هو المفارقات النورية. والمتخصّص بموضوعه هو ما دون المفارقات من الماهيّات المتصفة بالوجود في اعتبار العقل، والمتّحدة به في العين ضرباً من الإتحاد اتّحاد الفاني للمغني فيه كما سيتّضح لك سرّه في الفصل السابع من هذا المنهج في العنوان الذي هو توضيح وتنبيه قوله: وبعد اثبات هذه المقدّمة وفي مواضع أخرى من الكتاب أيضاً.

* قولـه: «قال الشيخ في المباحثات ...الخ» أنت بالتأمل في قول الشيخ تصدّق بأنّ أعاظم الحكماء من المشاء وأهل الحكمة المتعالية لا اختلاف بينهم في آمّهات المسائل العقليّة، وستدري أيضاً أنّهم مع أساطين العرفان أيضاً موافقون في أصول المسائل القدسية العقلية الإلهية. والحق في ذلك ماقلنا كرة بعد كرة في تصانيفنا العلميّة أن القرآن والعرفان والبرهان لا يخالف بعضها بعضاً ولن يفترق أحدها عن الآخرين أبداً. وما قال المصنّف بعد نقل عبارة الشيخ من أنّ العاقل اللبيب بقوة الحدس ...الخ ناظر إلى عدم اختلاف أعاظم المشاء وأساطين الحكمة المتعالية. ولعمري أنّه يجب أن

بل إن كان اختلاف فبالتأكّد والضعف؛ وإنّما تختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع؛ وما فيها من الوجود غير مختلف النوع، فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع *لأجل ماهيّته لا لوجوده.

فالتخصّص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته، وأمّا على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الكلّيّة».

قال في التعليقات: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلّقاً بالغير هو مقوّم له، كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته، والمقوّم للشيء لايجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له».

وقال في موضع آخر منها: «الوجود إمّا أن يكون محتاجاً إلى الغير فتكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوّماً له. *ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لايصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلّا قُوّم بغيره وبُدّل حقيقتها». ـ انتهى ـ.

أقول: إنّ العاقل اللّبيب بقوّة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه، حيث يحين حينه من أنّ جميع الوجودات الإمكانية والإنّيّات

يجعل عبارات الشيخ في المقام من المحكمات، وترجع كلماته أو كلمات غيره من المشاء إليها ممّا يوهم بظاهره أنّه من المتشابهات. وبذلك صرّح في مفتتح الشواهد الربوبية أيضاً حيث قال: تفريع، فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدّم والتأخّر والتأكّد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشاؤون أتوام الفيلسوف المقدّم من اختلاف حقائقها عند التفتيش. (ص٥ ط١. الحجري). وسيأتي في ذلك الأمر الجدير بالتوجه والالتفات مصادر النقل ومآخذ القول منّا ومن الكتاب حتى لا يرتاب في صحته وصدقه من كان في سبيل تحقيق المطالب وتنقيب المسائل. ومن تلك المصادر أنّ الشيخ قال في التعليقات: أنّ وجود الأول مباين لوجود الموجودات بأسرها، ثم قال بعد سطرين: الموجودات كلّها من لوازم ذاته، ولولا إنّها من لوازمه لم يكن لها وجود ...الخ (ص١٢١ ط١ مصر) فالمباين بمعنى المغاير فقط فافهم.

* وقوله لأجل ماهيته لا لوجوده، إلى هنا قد تمّ كلام الشيخ، وبعده من قوله فالتخصّص للوجود ـ إلى قوله: من النعوت الكلّيّة، من كلام صاحب الأسفار؛ ويعني بالنعوت الكلّيّة الماهيّات.

* قوله: «ولا يصح أن يوجد الوجود» أي لا يصحّ أن يصير الوجود ...الخ.

الإرتبـاطية التعلّقية اعتبـارات وشؤون للوجـود الـواجبي، وأشعّة وظلال للنور القيّومي، لا آستقلال لها بحسب الهويّة، ولايمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلةً وإنّيات مستقلّة، لأنّ التابعية والتعلّق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها، لا أنّ لها حقائق علىٰ حيالها عرض لها التعلّق بالغير والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلّق، فلا حقائق لها إلّا كونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة، وليس غيرها إلّا شؤونها وفنونها وحيثيّاتها وأطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجلّيات ذاتها:

كلّ *مـافي الكون وهم، أو خيال   أو عكـوس في المـرايا، أو ظـلال

---

* قوله: «كل ما في الكون ...الخ» البيت مطلع غزلٍ للعارف عبدالرحمٰن الجامي، وبعض الأبيات منه هذه:

كلّ ما في الـكـون وهـم أو خـيـال   أو عكـوس في مرايا أو ظلال
لاح في ظلّ الـسـوىٰ شمس الهـدىٰ   لاتـكـن حيران في تيه الـضـلال
كيسـت آدم عكس نور لم يزل   چيسـت عالم موج بحـر لا يزال
عكس را كى باشـد از نور انـقـطاع   موج را چون باشـد از بحـر انفصال
عين نور و بحـر دان اين عكس و موج   چون دوئى اينجـا محـال آمـد محـال

والمراد من الكون هو بمعناه الاصطلاحي العرفاني كل أمر وجودي، أي عالم الإمكان مطلقاً سواء كان من عالم الكون والفساد على الاصطلاح الفلسفي، أو من عالم المفارقات المنزّه عن الكون والفساد. ثمّ إنّ لفظ الكون والوجود عند أهل النظر مترادفان، والكون العرفاني يباين لفظ الوجود، وتفصيل البحث عن معنى الكـون العرفاني يطلب في تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد. (ص١٨ ـ ٢٣ ط١ ـ ايران، الحجري).

وأمّـا الـوهم والخيال ففي بعض التعليقـات على نسخة مخطوطة من الأسفار عندنا لمحمّد اسماعيل الإصفهاني ـ ره ـ فسر البيت هكذا: أي معان كلّيّة مدركة بالعقل التفصيلي، أو معان جزئية مدركة بالخيال. وأما العقول فإنّها وإن كانت لاتنفك عن الماهيّات والمعاني إلّا أنها لاستغراقها في بحر الحقيقة الواجبية ومحوها في مشاهدة جمال الحق وفنائها لاتشعر بذواتها التي هي الماهيّات، فهذا المصراع إشارة إلى الماهيات التي بها تتحقّق الكثرات. والمراد بالعكوس والظلال هو الوجودات التي عين الروابط إلى الحق، والإضافات إليها بالإضافة العرفانية فالوجود له حقيقة واحدة هي ذات الحق وله أظلال وأطوار وحيثيات وشؤون وأشعة ولمعات، فالوحدة حقيقية والكثرة اعتبارية فتبصّر. وفي تعليقة أخرى: المراد بالمرايا الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود.

وأقمنا نحن بفضل الله وتأييده برهاناً نيّراً عرشياً علىٰ هٰذا المطلب العالي الشريف، والمحبوب الغالي اللطيف، وسنورده في موضعه كما وعدناه *إن شاء الله العزيز، وعملنا فيه رسالة علىٰ حدة *سمّيناها بطرح الكونين، هذا.

أقول: الوهم والأوهام في الروايات بمعنى العقل والعقول غالباً، نحو ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام كلّ ما ميزّتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم الحديث. وفي الحديث الآخر المروي عن الكافي عن الإمام أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ: إنّ أوهام القلوب أكبر من أبصار العيون فهو لا تدركه الأوهام وهو يدرك الأوهام. فارجع إلى باب نفي إحاطة أوهام القلوب من الوافي (ج١ من الطبع الاول والرحلي ص٨٤). ولكن الوهم في البيت هو بمعناه المصطلح العرفاني: والجامي هو أحد شرّاح فصوص الحكم للشيخ الأكبر العارف العربي وقد أجاد الشيخ التحقيق في أنّ العالم ظل الله فأنهى البحث إلى قوله منتجاً: «فتفطّن وتحقق ما أوضحته لك، وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي. وهذا معنى الخيال أي خُيّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر...» الخ. فالوهم في البيت بمعنى الموهوم والمتوهم أي ما ليس له وجود منفصل مباين عن الحق، أي العالم موهوم اسمي أي ليس بمستقل بل له وجود ربطي وحرفي. قال الشيخ الشبستري في گلشن راز:

همه از وهم توست اينصورت غير كه نقطه دائره است در سرعت سير

وعلىٰ وزانه معنى الخيال لأن الماهيّة خيال الوجود فراجع شرح القيصري أو شرح الجامي على الفص اليوسفي من فصوص الحكم.

* قوله: «إن شاء الله العزيز» لا يخفى عليك أن لهذا الاسم الإلهي شأناً عظيماً في المقام فإن عند ظهور سلطان الإسم العزيز لايبقى إلّا الوجود الصمد. وفي المناجاة الشعبانية لسيّد الأوصياء ـ عليهم السلام ـ: «إلهي هب لي كمال الإنقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة وتصير أرواحنا معلقة بعزّ قدسك» وقد أجاد الشيخ العارف السعدي في قوله:

چو سلطان عزّت علم بركشد جهان سر بجيب عدم دركشد

وبالجملة لما كانت الغاية القصوى في مسألة التوحيد القرآني هي ظهور الوحدة الحقّة الحقيقية بوحدتها الشخصية وقيام سلطان العزّة عند الموحد الفاني في التوحيد بأقسامه الثلاثة أي توحيد الذات والصفات والأفعال أتى بالاسم العزيز.

* قوله: «سمّيناها بطرح الكونين»:

دو عالم را به يكبار از دل تنگ بدر كرديم تا جاى تو باشد

*وقيل: تخصّص الوجود في الممكنات أنّما كان بإضافته إلىٰ موضوعه، لا أنّ

---

* قوله: «وقيل تخصّص الوجود» القائل هو بهمنيار في كتاب التحصيل (ص٢٨٢ ط١ ـ تهران). وفي نسخة مخطوطة في بيان القائل في قوله وقيل تخصص الوجود، تعليقة منقولة من خط المصنف هكذا: «القائل هو بهمنيار في كتاب التحصيل؛ بخطّه ـ ره ـ».

اعلم أن كلام بهمنيار في المقام هوكلام أستاذه الشيخ الرئيس في التعليقات وقد تمسك به المصّنف في قوله الآتي: «ثم فرق آخر أيضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نصّ على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات» الخ. على أنّ ما تمسك به من كلام بهمنيار في التحصيل بعد نقل كلام الشيخ من التعليقات، حيث قال: وقال تلميذه في كتاب التحصيل نحن إذا قلنا ...الخ، هو تتمة قوله المنقول أولاً حيث قال: وقيل تخصّص الوجود في الممكنات ...الخ. فلم كانت عبارته في تأدية أمر فارد رأسها غير سديد وذيلها سديد يتمسك به؟! ثم ما نقل من التحصيل هو خلاصة منه كأنّها بتقرير آخر. فينبغي الإتيان بعبارة التحصيل حتى يعلم صدق مقالتي، قال:

«وتخصص كل موجود هو بإضافته إلى موضوعه أي يتقوم بإضافته إلى موضوع وإلى سببه، لا أن تكون الإضافة لحقته من خارج فإنّ الوجود المعلول عرض وكل عرض متقوم بوجوده في موضوعه، وكذلك حال الوجود فإن وجود الإنسان مثلاً متقوّم بإضافته إلى الإنسان، ووجود زيد متقوم بإضافته إلى زيد؛ لا كما يكون الشيء في مكان ثمّ تعرض له الإضافة من خارج بأنّه محويّ، أعني أنّ الإضافة لا تقوّمه، بل إضافة وجود كل شيء تقومه.

وبيان ذلك أنّه لو كان معنى قائماً بذاته ثم كان تلحقه الإضافة إلى موضوعات مختلفة من خارج لكانت الإضافة موجودة للوجود المفروض قائماً بذاته بذلك الوجود بعينه، ولكان يجب أن يكون الوجود المفروض قائماً بذاته وجود إضافة إلى موضوعه، هذا خلف. فإذن إضافة كل وجود إلى موضوعه غير لاحقة له بل مقوّمه، وما يقوّمه العرض ـ أعني الإضافة ـ فهو إذن عرض، وكذلك حال الإمكان، لكن الوجود الّذي لا سبب له معلوم أنه ليس بعرض، وكلامنا في وجود المعلولات.

فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي شرح اسمائها أنه موجود كذا، أو الموجود الذي لا سبب له؛ ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام. كما انّا لو لم نعرف الكمية والكيفية وسائر الأعراض بأساميها ورسومها لكنّا نقول في الكم مثلاً: هو عرض مّا أو موجود مّا في موضوعٍ.

ونسبة الوجود إلى أقسامه كنسبة الشيء إلى ما تحته، لكنّ اقسام الشيء معلومة الأسامي والخواصّ، ولا كذلك أقسام الوجود، وهذا كما أن أنواع الأعداد معانٍ مجهولة الأسامي معبّر عنها ببعض لوازمها فيقال عشرة أي العدد الذي من خواصّه ولوازمه الانقسام إلى عشرة آحاد.

فتبيّن ممّا قلنا أن الموجود الذي لا سبب له لا تتقوّم ذاته من جنس هو الوجود المطلق وفصل يقترن به، فإنّه لو كان كذلك لكان الوجود المطلق جنساً لا لازماً، ولو كان جنساً لكان يحمل على

الإضافة لحقته من خارج، *فإنّ الوجود ذا الموضوع عرض، وكلّ عرض فإنّه متقوّم بوجوده في موضوعه، فوجود كلّ ماهيّة متقوّم بإضافته إلىٰ تلك الماهيّة، لا كما يكون الشيء في المكان، فإنّ كونه في نفسه غير كونه في المكان.

*وهو ليس بسديد، فإنّ كون العرض في نفسه وإن كان نفس كونه في موضوعه، بناءاً علىٰ ما تقرّر من أنّ وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها، لكنّ الوجود ليس بالقياس إلىٰ موضوعه كالأعراض بالقياس إلىٰ موضوعاتها، فإنّه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع، بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له. كما أنّ النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم، ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع، *وهو المفهوم من كلام القائل المذكور.

ثمّ فرق آخر أيضاً بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع، نصّ علىٰ هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوىٰ، أنّ العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الوجود حتىٰ تكون موجودة، وآستغناء الوجود عن الوجود حتىٰ

ما تحته بالتواطؤ، والتالي محال. والفاعل إذا أفاد وجوداً فإنما يفيد حقيقته، وحقيقته موجوديته. فقد بان من جميع هذا أن وجود الشيء هو أنّه في الأعيان لا ما يكون به في الأعيان». إنتهى كلام صاحب التحصيل في المقام بعباراته.

* فقول المصنّف: «وهو ليس بسديد ...الخ» ليس بسديد لأن صاحب التحصيل صرّح في كلامه بأنّ الوجود الذي لا سبب له معلوم أنه ليس بعرض. وإطلاق العرض في كلامه على الوجود هو نحو كلام أستاذه في التعليقات «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى أن العرض الذي هو الوجود، الخ» وقوله بعد ذلك: وقال تلميذه في كتاب التحصيل نحن إذا قلنا ...الخ، هو من تتمة كلام بهمنيار في ذلك الموضع المشار إليه في التحصيل، وبالجملة ان القول بعدم تسديد كلام ثم التمسك به تأييداً ممّا يوجب العجب من مثله ـ قدّس سره ـ.

* قوله: «فان الوجود ذا الموضوع...» علة لكون التخصص بإضافته إلى موضوعه.

* قوله: «وهو المفهوم من كلام...» الضمير راجع إلى الفرق في قوله: ففرق إذن بين كون الشيء الخ.

يكون موجوداً، لم يصح أن يقال: إنّ وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنىٰ أنّ للوجود وجوداً كما يكو ن للبياض وجود، بل بمعنىٰ أنّ وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه؛ وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه *وجود ذلك الغير».

وعلىٰ هذا *يجب أن يحمل أيضاً، لا علىٰ مافهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود، وكونه أمراً انتزاعيّاً مصدرياً، ما ذكره في موضع آخر من التعليقات وهو قوله: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم، لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض، *لأنّ الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم».

وقال تلميذه في كتاب التحصيل: «نحن إذا قلنا كذا موجود، فلسنا نعني به الوجود العام، بل يجب أن يتخصّص كلّ موجود بوجود خاص، والوجود إمّا أن يتخصّص بفصول، *فيكون الوجود أي المطلق علىٰ هذا الوجه جنساً، أو يكون الوجود العام من لوازم معانٍ خاصّة بها يصير الشيء موجوداً».

وقال فيه أيضاً: «كلّ موجود ذي ماهيّة فله ماهيّة فيها صفة بها صارت موجودة، وتلك الصفة حقيقتها أنّها وجبت».

*أقول: ولا يغرّنك قوله فيما بعد: «إذا قلنا وجود كذا فإنّما نعني به موجوديته، ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلىٰ وجود آخر *فيتسلسل، فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان». ـ انتهىٰ ـ.

---

* قوله: «وجود ذلك الغير» أي غير الموضوع، كما في تعليقة مخطوطة بخطّه.

* قوله: «هذا يجب أن يحمل...» أي كون الوجود أصلاً يجب أن يحمل ما ذكره في موضع آخر من التعليقات فالفعل مجهول، وما ذكره نائب الفاعل له.

* قوله: «لأن الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم» أي بل يحتاج إلى شيء آخر هو ربط كون البياض للجسم، وهو الوجود.

* قوله: «فيكون الوجود أي المطلق...الخ» أي هذا باطل لأن الجنس من المعقولات الثانية والأمور الإعتبارية؛ وقوله معان خاصة أي حقائق خاصة بتلك الحقائق يصير الشيء موجوداً.

* قوله: «أقول ولا يغرّنك...» في المقام تعليقة مخطوطة هكذا: توجيه كلام الشيخ إلى غير ما هو المشهور لدى الجمهور. بخطّه ـ ره ـ.

* قوله: «فيتسلسل» أي يتسلسل في جانب الماهية فتبصّر.

فإنّ مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصّة، بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه، وموجودية الماهية به، لا بأمر آخر، غير حقيقة الوجود به تصير موجودة. *فعبّر عنه بـ «نفس صيرورة الشيء في الأعيان»، وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بـ «ما به يصير الشيء في الأعيان» لتتلاءم أجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً.

وما أكثر مازلّت أقدام المتأخّرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود، وأنّ لا فرد له في الماهيّات سوى الحصص، فقد حرّفوا الكَلِم عن مواضعها.

وإنّي *قد كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيّات، حتّى أن هداني ربّي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيّات المعبّر عنها في عرف طائفة *من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود

---

* قوله: «فعبّر عنه...» أي عبّر عن صرف الوجود بنفس صيرورة الشيء في الأعيان، وعبّر عن ذلك الأمر الآخر أي المفهوم العام المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان.

* قوله: «وإنّي قد كنت شديد الذبّ عنهم» أي عن المتأخرين، بمعنى اني كنت أدافع عنهم ما يرد عليهم من الإيرادات في تأصل الماهيّة.

وكذا قال في المشاعر: إني كنت في سالف الزمان شديد الذب عن تأصل الماهيات واعتبارية الوجود حتى أن هداني ربّي وأراني برهانه فانكشف لي غاية الانكشاف أن الأمر فيهما على عكس ما تصوروه وقرروه، فالحمد لله الذي أخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم وأزاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبّتني على القول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة (ص٤٥ ط الحجري).

وانّما كان على وهم اعتبارية الوجود أولاً لما كان عليه أستاذه صاحب القبسات، والتلميذ في أوائل الأمر على معتقدات أستاذه غالباً حتى يرتقي ويصير محقّقاً مجتهداً في ما تلمذ فيصير صاحب رأي من تلقاء نفسه، فإنّ الأستاذ ليس بعلة تامة بل معدّ، والفياض على الإطلاق هو الحق سبحانه.

* قوله: «من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة» يعني بأهل الكشف واليقين العارفين بالله. والأعيان الثابتة هي الصور العلمية المعبّر عنها بالماهيات. وقيد الثابتة للتمييز بين الأعيان العلمية،

أبداً، كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله. وستعلم أيضاً أنّ مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات، ليست إلّا أشعّة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي ـ جلّ مجده ـ وليست هي أمور مستقلّة بحيالها، وهـويّات مُتَرأسة بذواتها، بل إنّما هي شؤونات لذات واحدة، وتطوّرات لحقيقة فاردة، كلّ ذلك بالبرهان القطعي، وهذه حكاية عما سَيَرِدُ لَكَ بسطه وتحقيقه ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ

وبالجملة: فقد تبيّن لك الآن، أنّ مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدريّاً انتزاعياً، لكن أفراده وملزوماته أمور عينية. كما أنّ الشيء كذلك بالقياس إلىٰ أفراده من الأشياء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود إلىٰ أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلىٰ أفـراده، *لكنّ الـوجـودات معانٍ مجهولة الأسامي سواء اُختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسمائها أنّها وجود كذا ووجود كذا،

والأعيان الخـارجية، لا أنّ الثبـوت هو مقـابل الوجود بل المراد منه الثبوت العلمي فقط حفظاً لموضوعات المسائل. فإذا قالوا الأعيان الثابتة يعنون بها صور الأشياء بوجودها العلمي الأحدي الثابت على ما هو عليه أزلاً وأبداً، وإذا قالوا الأعيان الخارجية يعنون بها الأشياء الموجودة بوجوداتها الخلقية.

قال المصنّف في تعليقة منه على المشاعر في المقام في بيان الأعيان الثابتة ما هذا لفظه: قد تطلق الأعيان الثابتة ويراد بها المفهومات وهو المراد. انتهى. وأقول: المفهوم وإن كان أعم من الماهيات حيث يقـال مفـاهيم الأسماء والصفات مثلاً ولا يقال ماهياتها. وأما الاعيان الثابتة على اصطلاح العرفان فهي كما أشرنا إليه صور الأشياء بوجودها العلمي الأحدي، والتعليقة المذكورة لا تفيد شيئاً. ثم إنّ قولهم إن الأعيان الثابتة أو الماهيات ما شمّت رائحة الوجود، فمرادهم انها ماشمت ولن تشم رائحة الوجود العيني الخلقي الخارجي لأنها صور علمية يعبّر عنها عند الباري تعالى بالأعيان الثابتة، وفي أذهان الأناسي بالماهية.

* قوله: «لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي» السرّ في ذلك أنّ انحاء الوجودات هويّات عينيّة لا صورة لها كلّية في الذهن حتى وضع لها أسام، بخلاف الشيء فانه قد يكون ماهيّات ومعاني كلية. هذا ما افاده المصنف في حاشيته على الشفاء. وسيأتي البحث عن الوجود والشيء في الفصل الثامن حول كلمات الشيخ في الفصل الخامس من أولى الهيات الشفاء (ج٢ ط الحجري ص٢٩١) وكذا ما في التحصيل (ص٢٨٦ ط١).

والـوجود الذي لا سبب له، ثمّ *يلزم الجميعَ في الذهن الوجودُ العام البديهي. والماهيّات معانٍ معلومة الأسامي والخواصّ.

فصل ٦

* في أنّ الوجودات هويّات بسيطة، وأنّ حقيقة الوجود ليست معنىً جنسياً ولا نوعيّاً ولا كلّيّاً مطلقاً

إعلم: أنّ الحقائق الوجودية لا تتقوّم من جنس وفصل.

وبيان ذلك بعد *ما تقرّر في علم الميزان: أنّ افتقار الجنس إلى الفصل *ليس في تقوّمه من حيث هو هو، بل في أن يوجد ويُحَصَّل بالفعل، *فإنّ الفصل كالعلّة

---

* قوله: «ثم يلزم الجميع...» بنصب الجميع ورفع العام البديهي قدّم مفعول الفعل على فاعله. والعبارة من بهمنيار في التحصيل كما تقدم نقله آنفاً.

* قوله: «فصل في أن الوجودات...الخ» للمصنف تعليقة مخطوطة هي عنوان الفصل في المقام هكذا: حقيقة الوجود لايكون كلياً ولا جزئياً بالمعنى المتعارف . بخطّه ـ ره ـ. والحقيقة بمعنى طارد العدم ومنشأ الآثار.

اعلم أن الفصل يبحث عن أمرين أحدهما انّ الوجودات هويات بسيطة، وثانيهما أن حقيقة الوجود ليست معنى جنسياً ولا نوعياً وهما ذاتيان، ولا كلياً مطلقاً سواء كان ذاتياً أو عرضياً. وقوله: «اعلم ان الحقائق الوجودية...» شروع في إثبات الأمر الأول؛ وقوله: «وأمّا ما قيل في نفـي كون الوجود جنساً ...الخ» شروع في إثبات الأمر الثاني.

* قوله: «بعدما تقرّر...» جملة معترضة وقعت بين المبتدأ وهو بيان ذلك، وبين خبره وهو قوله هو أنه لو كان لحقيقة الوجود الخ. فضمير هو أي الخبر راجع إلى بيان ذلك.

* قوله: «ليس في تقوّمه...» وإلاّ لما أمكن ملاحظة معنى جنسي مع قطع النظر عن الفصل، والتالي باطل.

* قوله: «فانّ الفصل كالعلّة...» تعليقة مخطوطة في بعض نسخنا هكذا: علية الفصل لأجل أخذه لا بشرط صورة، والصورة شريكة العلة. وكذا الفصل شريك العلّة، ولهذا قال كالعلّة المفيدة، ابراهيم إنتهى. وأقول: لست أدري أنّ ابراهيم هذا هل هو ابن صاحب الأسفار أم لا ولا يبعد أن يكون ابراهيم هذا من تلامذة السبزواري؟ والنسخة عتيقة يصح إسنادها الى عصر المصنف. وهي

المفيدة للجنس *باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية، هو أنّه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه إمّا حقيقة الوجود أو ماهية أخرىٰ معروضة للوجود، *فعلى الأوّل يلزم أن يكون الفصل مفيداً لمعنىٰ ذات الجنس،

اصحّ نسخة من مخطوطات الأسفار التي عندنا كما هي أقدمها أيضاً إلّا أنّها تنتهي إلى قسمة من الفصل الأخير من المرحلة الخامسة.

ثمّ البحث عن كون الصورة شريكة العلّة يطلب من الفصل التاسع عشر إلى الفصل السابع والعشرين من النمط الأول من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه حيث ينتهي البحث إلى أن الصورة سواء كانت في العنصريات أو في الفلكيات إمّا أن تكون علّة للهيولى، أو واسطة وآلة، أو جزء علة، والأوّلان باطلان فهي إذن شريكة العلّة والعلّة هي سبب أصل أي مفارق يكون مجموع الأصل والصورة علّة للهيولىٰ. وفي الفصل الثالث عشر من المباحث المشرقيّة في كيفيّة تقوّم الجنس بالفصل بحث شريف، وإن شئت فارجع إليه. (ط حيدرآباد الدكن ـ ج١ ـ ص٦٨).

* قوله: «باعتبار بعض الملاحظات» أي بشرط لا.

* قوله: «فعلى الأول يلزم» ويلزم أيضاً تقدم الشيء على نفسه إذ الجزء مقدم على كله. وقوله: «مفيداً لمعنى ذات الجنس» أي مفيداً لتعيّن ذلك الجنس المفروض وجوداً مع أن التعين بهذا الفرض نفس ذلك الجنس المفروض وجوداً. وقوله: «وعلى الثاني» أي وعلى أن يكون جنس الوجود ماهية أخرى معروضة للوجود. ومعنى العبارة: إذا كان جنس الوجود حقيقة غير الوجود معروضة للوجود فالوجود العارض إمّا فصل لذلك الجنس، أو شيء آخر فذلك الشيء الآخر إمّا نوع عارض لذلك الجنس، أو ليس بنوع أي هو عرض من الأعراض الطارئة على جنس الوجود، وذلك العرض إمّا ماهية عارضة عليه أو عدم؛ أمّا العدم فلا يصح ان يقال إنّه عارض أو معروض؛ وسيأتي الفصل السابع من المرحلة الثانية في أن العدم كيف يعرض لنفسه (ص٥٧٤) علىٰ أن الوجود لا ينقلب عدماً ولا يتقوّم من عدم والماهية من حيث هي في حكم العدم أيضاً، وقوله الآتي لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود، دالّ على أن يكون المراد من قوله أو شيئاً آخر هو النوع وذلك لأنّ الطبائع المحمولة هي الذاتيّات والذاتيات ثلاث: الجنس والنوع والفصل، فإذا كان لحقيقة الوجود جنس والوجود كان ماهيّة أخرى معروضة للوجود فالعارض والمعروض يجب أن يكونا من الطبائع المحمولة حتى يتحقق النوع من الجنس والفصل، وتلك الطبائع يجب أن تكون مختلفة بحسب المعنى والمفهوم، ومتحدة بحسب الوجود والحال انها بحسب المفهوم والمعنى متّحدة لأنّ كل واحدة من الجنس والفصل والشيء الآخر أي النوع وجود فيلزم خرق الفرض وهو لزوم ما به الاتّحاد عين ما به الاختلاف، ولو فرضت الشيء الآخر عدماً والأمر افحش. وفي غير واحدة من النسخ: «إمّا الفصل أو شيء آخر» فعلى هذا كان قوله «حقيقة الوجود» خبراً مقدّماً.

فكـان الفصل المقسّم مقوّماً، هذا خلف. وعلى الثاني تكون حقيقة الوجود إمّا الفصل أو شيئاً آخر، وعلىٰ كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفىٰ، لأنّ الطبائع المحمولة متّحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنىٰ والمفهوم، وهاهنا ليس الأمر كذلك.

وأيضاً يلزم *تركّب الوجود الذي لا سبب له أصلاً، وهو محال.

وأمّا ماقيل في نفي كون الوجود جنساً: من أنّه لو كان جنساً لكان فصله: إمّا وجوداً، وإمّا غير وجود، فإن كان وجوداً يلزم أن يكون الفصل مكان النوع، إذ يحمل عليه الجنس، *وإن كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود.

فهـو سخيف، *فـإنّ فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر، وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجوهر بالذات، بل إنّما هو فصول فقط. وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان، وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان

واعلم انّهم قالوا: إنّ الفصل معطي التحصل للجنس لأنّ مأخذ الفصل هو الصورة، ومأخذ الجنس هو المادة والصورة شريكة العلة للجنس. أقول: وهذا القول وإن كان صواباً لكن فيه سرّاً.

* قوله: «ويلزم تركّب الوجود الذي لا سبب له» وهو وجود الواجب تعالى شأنه. والفصل الآتي في أن حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه.

* قوله: «وإن كان غير وجود...الخ» أي وإن كان الفصل غير وجود لزم كون الوجود غير الوجود لأنّ الفصل الذي غير الوجود يحمل على الجنس فيكون الجنس الذي هو الوجود غير الوجود.

* قوله: «فإنّ فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر» قيل: البسيطة صفة للفصول. أقول: بل يجب أن تكون البسيطة صفة للجواهر في المقام فإنّ الفصول سواء كانت فصول الجواهر المركبة أو البسيطة بسيطة، فتبصّر. وغرض المصنف أنّ الجواهر البسيطة من حيث هي بسيطة ففصولها أيضاً حقـائق ذواتها النورية بلا تمايز فهي جواهر أيضاً، ومع كون تلك الفصول جواهر ليست بأنواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انّما هي فصول فقط، فقول القائل لو كان الوجود فصلاً للوجود يلزم أن يكون الفصل مكان النوع ليس بصحيح. وقوله: وكذا فصل الحيوان مثلاً... الخ، ردّ على دليله، وهو قوله: إذ يحمل عليه الجنس، والفرض أن الحيوان الجنس يحمل على فصله ولا يلزم من ذلك الحمل أن يكون فصله نوعاً له فالدليل عليل أيضاً. ثمّ كما يحمل الجنس على الفصل يحمل النوع أيضاً على الجنس فالنوع يحمل على الفصل.

نوعاً، *وستجيء كيفية ذلك من ذي قَبَلٍ إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

وإذا تقرّر نفي كون الوجود جنساً من نفي المخصّصات الفصلية عنه، فبمثل البيان المذكور يتبيّن انتفاء نوعيته.

*وبالجملة: عمومه وكلّيته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصليّ عنه، كالمخصّصات الخارجية من المصنّفات وغيرها، فإنّ تلك الأمور انّما هي أسباب في كون الشيء موجوداً بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها. وكما أنّ النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفاً بالمعنى الجنسي، بل في كونه محصّلاً بالفعل، فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخّص في كونه متّصفاً بالمعنى الذي هو النوع، بل يحتاج إليه في كونه موجوداً وهذا انّما يتصوّر في غير حقيقة الوجود، فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخّص بما يزيد علىٰ ذاته لكان المُشخّص داخلاً في ماهية النوع. فثبت أنّ ماهو حقيقته الوجود ليس معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلّياً من الكلّيات. *وكلّ كلّي وإن كان من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لايَخفىٰ.

فظهر أنّ الوجودات هويّات عينية ومتشخّصات بذواتها، من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلّية والجزئية، بمعنىٰ كونها مندرجة تحت نوع أو جنس، أو بمعنىٰ كونها متشخصة بأمر زائد علىٰ ذاتها، بل أنّها *هي متميّزة بذواتها لا بأمر

---

* قوله: «وستجيء كيفية ذلك من ذي قبل...» سيجيء التحقيق في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة (ص١١٩ ط١). وللإسكندر الإفروديسي وجيزة عزيزة باسم «رسالة للإسكندر في الفصل خاصّة وما هو» قد طبعت مع رسائل أخرى في الكويت سنة ١٣٩٢هـ. لعلّنا نأتي بها في هذه التعليقات في ثامن الرابعة المذكور. وأمّا قوله من ذي قَبَلٍ ففي معيار اللغة: افعل ذلك لعشر من ذي قَبَلٍ كَسَبَب أي لوقتٍ مستقبل. وجاز قراءة ذي قبل كعنب أيضاً ولكن الأول أفصح.

* قوله: «وبالجملة عمومه وكلّيته...» أي وبالجملة انتفاء عموم الوجود وكليته بانتفاء ...الخ.

* قوله: «وكل كلي وإن كان من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس والنوع» الثلاثة الباقية هي الفصل والعرض العام والخاصّة كما لايخفىٰ؛ ورجوعها إلى الجنس والنوع لأنّ شيئيّة النوع بالفصل، والعرض الخاص مأخوذ من الفصل، والعرض العام مأخوذ من الجنس، فتبصّر.

* قوله: «وانّما هي متميّزة...» أي انّما الوجودات متميزة بذواتها لا بأمر فصلي حتى يكون

فصليّ أو عرضي؛ وإذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حدَّ لها؛ وإذ لا حدَّ لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود ـ كما مرّت الإشارة إليه ـ فالعلم بها إمّا أن يكون بالمشاهدة الحضورية، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها، فلا تعرف بها إلّا معرفة ضعيفة.

فصل ٧

في أنّ *حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

إنّي لأظنّك ممّن يتفطّن ممّا تلوناه عليك، بأنّ الوجود لايمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية أو ذهنية فعلية أو عقلية تحليلية. ألست إذا

الوجود جنساً لها، ولا بأمر عرض أي بالمصنّفات والمشخصات حتى يكون الوجود نوعاً لها. فإذا لم يكن له جنس ولا فصل فلا حدّ لحقيقة الوجود، وإذ لا حدّ لها فلا برهان عليها لتشارك الحدّ والبرهان في الحدود أي في الأطراف كما مرّت الإشارة إليه في الفصل الأوّل. فالعلم بالوجودات وإن شئت قلت بحقيقة الوجود إمّا أن يكون بالمشاهدة الحضورية، أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها وحيث إنّ تلك الآثار واللوازم هي وجه الوجود لا حقيقته على أن المعروف حقيقة هو تلك الآثار واللوازم فلا تعرف حقيقة الوجود بتلك الآثار واللّوازم إلّا معرفة ضعيفة. وللمصنّف هنا تعليقة في بعض نسخنا المخطوطة هكذا: «لاتمكن إقامة الحدود ولا البرهان على نفس الوجود العيني، ولا تمكن معرفتها معرفة تامّة إلّا بالشهود الإشراقي. بخطّه ره». ومثله ما قال في الإلهيّات: «حقيقة الوجود هي عين الهويّة الشخصيّة لايمكن تصوّرها ولا يمكن العلم بها إلّا بنحو الشهود الحضوري».

* قوله: «فصل في أنّ حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه» أي حقيقة الوجود التي هي الوجود العيني الصمدي ومتن الأعيان ومنشأ الآثار والكثرات كلها شؤونها وأطوارها وآياتها، لا سبب لها بوجه من الوجوه أي لا سبب له أصلاً لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له الآتي ذكرها. وقوله: «من كثرة عينيّة خارجية» كالهيولى والصورة، وكاللبنات للبيت وإن شئت قلت: هو على قسمين لأن الأجزاء إما أن تكون متباينة في الوجود ويقال للأجزاء أين هو من صاحبه وهو الكثرة المقدارية، وإما أن لاتكون كذلك أي لاتكون متباينة في الوضع كالمادة والصورة. وقوله: «أو ذهنية فعلية» كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة للجسم، أو كالأعراض لأنّ الأعراض بسائط في الخارج وتكون لها مادة وصورة عقلية. وقوله «أو عقلية تحليلية» وهي الأجزاء الحملية كالجنس والفصل للنوع، أو كالمركّب من الوجود والعدم المُضاف، أو كالممكن وكل ممكن زوج تركيبي من وجود

نظرت إلىٰ ما يتـألّف جوهـر الـذات منه ومن غيره، وجدت الذات في سنخها وجـوهرها مفتاقة إليهما، وإن لم يكن علىٰ أنّها الأثر الصادر منهما، بل علىٰ أنّ حقيقتها في أنّها هي هي متعلّقة القوام بهما، بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين، سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقاً.

فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي مبادٍ جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته، فكلّ واحد من تلك المقوّمات أو بعضها إمّا أن يكون محض حقيقة الوجود، فالوجود قد حصل بذلك المبدأ قبل نفسه، وإمّا أن يكون أو واحد منها أمراً غير الوجود، فهل المفروض حقيقة الوجود إلّا الذي هو ماوراء ذلك الأمر الذي هو غير الوجود، فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلىٰ أنّه بعضها أو خارج عنها.

وأيضـاً: يلزم أن يكـون غير الوجود متقدمـاً علىٰ الوجود بالوجود، وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد.

وعدم ونحوها. وقوله: «وجدت الذات من سنخها...» كلمة من بمعنى في، بل في غير واحدة من النسخ في سنخها. وقوله: «سواء كان بحسب خصوص الخارج» ككون الجنس هو الهيولى والصورة. وقوله: «أو الذهن» ككون الإنسان هو الحيوان والناطق. وقوله: «أو الواقع مطلقاً» أي نفس الأمر أعمّ من الذهن والخارج. وقوله: «وإمّا أن يكون أو واحد منها» أي يكون كلّ واحد من تلك المقوّمات. وقوله: «إلّا الذي» كلمة إلّا بمعنى غير، أي غير الذي. وقوله: «فالذي فرض مجموع تلك الأمور» المراد من الذي هو الوجود: والمحذور في هذا الوجه هو خرق الفرض. وقوله: «أو خارج عنها» في تعليقة مخطوطة: أي خارج عن تلك الأمور بمعنى أن ما فرض من مجموع الأمور يلزم أن يكون غير ذلك المجموع وخارجاً عنه فإنّ الوجود هو وراء المعاني والماهيّات وغير الوجود هو الماهيّات فلو كان لحقيقة الوجود مبادئ جوهريّة تكون حقيقة الوجود مؤتلفة منها وكان كلّ واحد منها غير حقيقة الوجود أعني المفاهيم والماهيّات يلزم ما ذكر بلا خفاء: وليس المراد أنّه يلزم أن يكون الذي فرض مجموع تلك خارجاً عن كل واحد منها ومغايراً له ليقال إنّه ليس بمحال بل كلّ مركّب كذلك. وقوله: «وأيضاً يلزم أن يكون...» والمحذور هنا تقدّم غير الوجود عليه. وقوله: «وهو فطري الإستحالة» ولأنّه مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه أيضاً. وقوله: «وأيضاً كان حصول حقيقة الوجود...» المحذور هنا تقدّم الشيء على نفسه. وإنّما كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقوّمات أقدم من حصولها لما يتقوّم بتلك المقوّمات لأنّ الأجـزاء مقدّمة على الكلّ من حيث الوجود عقلاً إن كانت الأجزاء عقليّة، وخارجاً إن كانت الأجزاء خارجية وهكذا. وقوله: «أي الوجود» تفسير لما في قوله لما يتقوّم بها.

وأيضاً: كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقوّمات أقدم من حصولها لما يتقوّم بها أي: الوجود، فيلزم حصول الشيء قبل نفسه، فدار الوجود علىٰ نفسه، وهو ممتنع.

فإذن: حقيقة الوجود يستحيل أن تجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود، كالمادة والصورة، أو *تنحلّ إلىٰ أشياء متحدة الحقيقة والوجود.

وبالجملة: يمتنع أن يتصوّر تحليل حقيقته إلىٰ شيء وشيء بوجه من الوجوه، كيف؟ وصرف الحقيقة لا يتكرّر ولا يتثنّىٰ بحسبها أصلاً، لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً.

وإذ قد علمت ٱستحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود، لاح لك أنّ الوجود من حيث هو متقرّر بنفسه، موجود بذاته، فهو تقرّر نفسه ووجود ذاته، فلا يتعلّق بشيء أصلاً بحسب ذاته، بل *بحسب تعيّناته العارضة وتطوّراته اللّاحقة له.

فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه، ولا مادة تستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبّس هو بها، ولا غاية يكون هو لها، بل هو فاعل الفواعل، وصورة الصور، وغاية الغايات، إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي تنتهي إليه جملة الحقائق وكافّة الماهيّات، فيتعاظم الوجود عن أن يتعلّق بسبب أصلاً، إذ قد ٱنكشف أنّه لا *سبب له أصلاً، لا سبب به، ولا سبب

---

* قوله: «أو تنحلّ إلى أشياء متّحدة الحقيقة والوجود» والوجود عطف تفسيري على قوله متحدة الحقيقة أي إلى أشياء متّحدة الوجود. وفي تعليقة للحكيم النوري والإنحلال إلى ا شياء كالجنس والفصل المختلفين باعتبار الإبهام والتحصّل، أو كالعدم والوجود كما في العقول التامّة الكلّيّة وانحلال شيء إلى شيء وشيء من باب ما ذكر يوجب الاحتياج.

* قوله: «بل بحسب تعيناته العارضة» تعيناته أي تقيداته وهي الأعيان الثابتة والماهيّات. والعارضة أي القائمة بالوجود قيام صدور لا قيام عروض. وفي تعليقة للحكيم النوري: العارضة أي اللّاحقة له لحوق شيء غير مستقل كلحوق الظلّ بذي الظلّ والعكس بالعاكس لا كلحوق شيء بشيء حتى يتحصّل ويتصوّر ثان للوجود بما هو وجود فإنّ الوجود ليس بواحد بالعدد حتّى يتصور له.

* قوله: «لا سبب له أصلاً...» لا سبب به وهو الصورة، ولا سبب منه وهو الفاعل، ولا سبب

منه، ولا سبب عنه، ولا سبب فيه، ولا سبب له، وستطّلع علىٰ تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

إشكالات وتفصّيات

*إنّه قد بقي بعد عدّة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينيّة

منها: ما ذكره صاحب التلويحات بقوله: «إن كان الوجود في الأعيان صفة للماهيّة، فهي قابلة: إمّا أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلاً دونها فلا قابلية ولا صفتية، أو قبله فهي قبل الوجود موجودة، أو معه فالماهيّة موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر، وأقسام التالي باطلة كلّها *فالمقدّم كذلك».

والجواب عنه: بٱختيار أنّ الماهيّة مع الوجود في الأعيان، وما به المعيّة نفس الـوجـود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلىٰ وجود آخر، *كما أنّ المعيّة

عنه وهو المادة، ولا سبب فيه وهو الموضوع، ولا سبب له وهو الغاية، وستطلع في أول المرحلة السادسة على تفصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

* قوله: «إنّه بقي بعد عدّة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينيّة» بضمّ بعد، وعدّة مرفوع على أنّه فاعل بقي. ثمّ كان الأولى أن يجعل هذه الإشكالات والتفصيات في ذيل الفصل الرابع لأنّ عنوانه كان في أن للوجود حقيقةً عينيّة، وهذه الإشكالات كلّها واردة على هذا العنوان. ولذلك قال بقي بعدُ.

* قوله: «فالمقدّم كذلك» وهو كون الوجود في الأعيان صفة للماهية. وقوله: «والجواب عنه» أي الإختيار للشق الأخير، والجواب بالنقض. ثم أجاب عنه بالحلّ وهو قوله الآتي: ثمّ انّ اتّصاف الماهيّة بالوجود... الخ. وقوله: «وما به المعيّة» أي ما فيه المعيّة، وبعبارة أخرى أي الملاك.

* قوله: «كما أن المعيّة الزمانية...» ناظر إلى كلام المحقّق الطوسي في شرحه على الفصل الرابع من النمط الخامس من الإشارات حيث قال في آخر الفصل في الجواب عن اعتراض الفخر الرازي من أنّ القول بمعيّة الزمان للحركة يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر (أي ويتسلسل)، ما هذا لفظه:

والجواب أنّ الزمان ليس له ماهيّة غير اتصال الانفصال والتجدّد، وذلك الاتصال لا يتجزّأ إلّا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل، وليس فيه تقدّم ولا تأخّر قبل التجزئة، ثمّ إذا فرض له أجزاء فالتقدّم والتأخّر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء (بل عين الذات تقتضيهما) وتصير الأجزاء بسببهما

الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتّىٰ يكون للزمان زمان إلىٰ غير النهاية.

ثمّ *إنّ اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتّىٰ يكون للماهيّة وجود منفرد ولوجودها وجود، ثمّ يتصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدّم بينهما ولا تأخّر ولا معيّة أيضاً بالمعنى المذكور، واتصافها به في العقل.

وتفصيل هذا الكلام ما ذكره *بعض الحافّين حول عرش التحقيق: من أنّه

متقدّماً ومتأخّراً، بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدّم وتأخّر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر (أي بزمان على حدة)؛ هذا معنى لحوق التقدّم والتأخر الذاتيّين به (أي بالزمان). وأمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار (ويعرضها بتبعيّة الزمان) كالحركة وغيرها فانها يصير متقدّماً ومتأخّراً بتصور عروضها له (أي بواسطة الشيء الذي كان التقدّم والتأخّر ذاتيين له أي بالزمان)؛ وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته، وبين ما يلحقه بسبب غيره. فإنّا إذا قلنا اليوم وأمس لم نحتج إلى أن نقول: اليوم متأخّر عن أمس لأن نفس مفهوميها يشتمل على معنى هذا التأخير. أما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا إلى اقتران معنى التقدّم بأحدهما حتى يصير متقدّماً. وأمّا المعيّة فمعيّة ما (أي الحركة) هو في الزمان للزمان (أي المعيّة التي لأجل الزمان كما في الحركة) غير المعيّة بالزمان أعني معيّة شيئين (كزيد وعمرو) يقعان في زمان واحد، لأنّ الأولى (أي الحركة) تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان وهي (أي تلك النسبة) متى ذلك الشيء (أي الحركة)، والأخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد وهو زمان مّا، ولذلك لا يحتاج في الأولى (هي الحركة أي ما في الزمان) إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعية، ويحتاج في الثانية (أي المعيّة بالزمان). إنتهى كلام المحقّق الطوسي في المقام. وجعلنا ما بين الهلالين توضيحاً لكلامه ـ قدّس سرّه ـ.

* قوله: «ثمّ إنّ اتّصاف الماهيّة» جواب بالحلّ. وقوله: «واتّصافها به في العقل» أي اتّصاف الماهيّة بالوجود.

* قوله: «بعض الحافّين حول عرش التحقيق» يعني به المحقّق نصير الدين الطوسي أفاده في شرحه على الإشارات. فارجع إلى الفصل الحادي عشر من النمط الخامس. وسيأتي الكلام في ذلك أيضاً في الفصل الثالث عشر من المرحلة السادسة (ج١ ط١ ص١٦١)، وفي الفصل الخامس من الموقف التاسع من الإلهيات (ص١٥٩ ـ ١٦١ ج٣ ط١). قوله: «وهوية مغايرة للأول» أي وجود ذو تعين وماهيّة فتلك الهوية مغايرة للأول تعالى. وقوله: «ومفهوم كونه صادراً عنه» عبّر عن الوجود بمفهوم

إذا صدر عن المبدأ وجود، كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأوّل، ومفهوم كونه صادراً عنه غير مفهوم كونه ذا هوية، فإذن هاهنا أمران معقولان:

أحدهما: الأمر الصادر عن الأوّل وهو المسمّىٰ بالوجود.

والثاني: هو الهويّة اللّازمة لذلك الوجود وهو المسمّىٰ بالماهيّة، فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود، لأنّ المبدأ الأوّل لو لم يفعل شيئاً لم تكن ماهيّة أصلاً، لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها. ـ انتهىٰ ـ.

فقد علم ممّا ذكره وممّا ذكرناه: أنّ الماهيّة متّحدة مع الوجود في الواقع *نوعاً من الاتّحاد، والعقل إذا حلّلهما إلىٰ شيئين حكم بتقدّم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود، لأنّه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ، والماهيّة *متّحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق، وبتقدّم الآخر بحسب الذهن وهي الماهية، لأنّها الأصل في الأحكام الذهنية، وهذا التقدّم إمّا بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهية، *وسيجيء أن هاهنا تقدّماً غير الخمسة المشهورة، وهو التقدّم بآعتبار نفس التجوهر والحقيقة، كتقدّم ماهيّة الجنس علىٰ ماهية النوع بلا آعتبار الوجود.

كونه صادراً عنه للإشارة إلى أنه عين الجعل وعين الربط بالجاعل.

* قوله: «نوعاً من الإتّحاد» كإتّحاد المبهم مع المتعين، والماء مع السراب، والمتحصّل مع اللّامتحصّل وهكذا نظائرها من الأمور. وسيجيء في آخر الفصل الثاني من المرحلة الثالثة قوله في ذلك: «وأمّا المسمّى بالماهية فإنّها هي متحدة معه ضرباً من الاتّحاد...» (ص٢٤٣).

* قوله: «متحدة محمولة عليه» أي فانية في الوجود.

* قوله: «وسيجيء أن هاهنا تقدماً غير الخمسة المشهورة» وقد حرّرنا أقسام التقدم بأسرها على نهج سيره التكاملي والتاريخي في النكتة الرابعة عشرة من كتابنا «ألف نكتة ونكتة». وإذا عرف أقسام التقدم عرف أقسام المعيّة أيضاً فيفيدك في البحث. وإن شئت فارجع إلى الجوهر النضيد (ص٢٨ و ٢٩ ط١)، وإلى الشوارق (ج١ ص٩١ ط١)، وإلى الفصل السابع من النمط الخامس من الإشارات وشرح المحقق الطوسي عليه (ص١٣٥ ط الشيخ رضا)، وإلى الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء (ص٣٧٤ ط١ الرحلي). ولنا كلمة واحدة في المع أدرجناها في كتابنا الآخر «ألف كلمة وكلمة» مجدية في المقام.

وبالجملة: مغايرة الماهيّة للوجود واتّصافها به أمر عقلي أنّها يكون في الذهن لا في الخارج، وإن كانت في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود، إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي، كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجيّ، لكنّ العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به.

فإن قلت: هذه الملاحظة أيضاً نحو من أنحاء وجود الماهية، فالماهية كيف تتصف بهذا النحو من الوجود، أو بالمطلق الشامل له، مع مراعاة القاعدة الفرعية في الاتّصاف؟

*قلنا: هذه الملاحظة لها اعتباران:

أحدهما: اعتبار كونها تخلية الماهيّة في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود.

وثانيهما: اعتبار كونها نحواً من أنحاء الوجود، فالماهيّة بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود، وبالآخر *مخلوطة به غير موصوفة به. على أنّ لنا مندوحة عن هذا التجشّم، حيث قرّرنا أنّ الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهيّة، فلا مجال للفرعيّة هاهنا، وكان إطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيّة والوجود من باب التوسّع أو الاشتراك، فإنّه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وسائر الأعراض والأحوال، بل اتّصافها بالوجود من قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيّات لاتّحادها به.

---

* قوله: «قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران...» في هذه المطالب ناظر إلى ما أفاده المحقّق الطوسي في شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات (ص١١٧ ط الشيخ رضا). ثمّ المشعر الخامس من المشاعر المترجم بقوله: «في كيفية اتصاف الماهية بالوجود» مجد في المقام (ص٣٣ ط١ من الحجري).

* وقوله: «مخلوطة به غير موصوفة» أي متّحدة بالوجود غير موصوفة به. وقوله: «على أن لنا مندوحة...» أي فسحة وسعة من ندحته إذا وسعته. وقوله: «أو الاشتراك» أي الاشتراك اللفظي. وقوله: «فإنّه ليس كاطلاق» الضميران راجعان إلى الاتّصاف. وقوله «من قبيل اتّصاف البسائط بالذاتيات» كاللّون مع مفرقية نورا لبصر للبياض. وقوله: «لاتّحادها به» أي لاتحاد الماهيّة بالوجود.

ومنها: أنَّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائماً بالماهيّة، فقيامه إمّا بالماهيّة الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها، أو بالماهيّة المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين، أو بالماهيّة المجرّدة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين.

وأجيب عنه: بأنّه إن أريد بالموجودة والمعدومة مايكون بحسب نفس الأمر، فنختار أنَّ الوجود قائم بالماهيّة الموجودة، ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه، كما أنَّ البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره.

وإن أريد بهما مايكون مأخوذاً في مرتبة الماهيّة من حيث هي هي، علىٰ أن يكون شيء منهما معتبراً في حدّ نفسها بكونه نفسها أو جزءها، فنختار أنّه قائم بالماهيّة من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حدّ نفسها، وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا تخلو الماهيّة في الواقع عن أحدهما، كما أنَّ البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللّابياض في حدّ ذاته ووجوده، وهو في الواقع لايخلو عن أحدهما.

والفرق بين الموضعين بأنَّ الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق علىٰ وجود البياض ومقابله، فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما، بخلاف الماهيّة بالقياس إلى الوجود، فإنّها في الخارج عين الوجود، فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه، إذ اتصافها به في ظرفٍ ما يقتضي لا أقلّ المغايرة بينهما، وإن لم يقتض الفرعية. وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج، إلّا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة علىٰ مراعاة جانبي الخلط والتعرية، فيصفها العقل به على الوجه الذي مرَّ ذكره.

وقد علمت أنّا في متسعٍ عن هذا الكلام، فإنّه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهيّة أو عروضه لها، إذ هما شيء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما، فإنَّ الماهيّة متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن، لكنّ العقل حيث يعقل الماهيّة مع عدم الالتفات إلىٰ شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل، بمعنى أنَّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما

في الواقع جعلاً ووجوداً.

*وقريب ممّا ذكرناه ببعض الوجوه ماذهب إليه بعض أهل التدقيق! *من أنّه لايجوز عروض الوجود المصدري أو مفهوم الوجود للماهيّة في نفس الأمر، لأنّ عروض شيء لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض، فيكون للماهيّة وجود قبل وجودها.

وأيضاً: مفهوم الوجود (الموجود ـ خ ل) متّحد مع الماهيّات، والمتّحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتّحدا، ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني أيضاً، لأنّ العقل وإن وجد الماهيّة خالية عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضميمة، لكنّه لا يجدها بعد هذه المرتبة *موصوفة به، لأنّه يجدها حينئذ موجودة، *ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها، فإنّ صدق المشتق لايستلزم قيام مبدأ الاشتقاق.

---

* قوله: «وقريب ممّا ذكرناه...» ذلك البعض من أهل التدقيق هو السيّد السند سيّد المدقّقين الشيرازي ويقال له صدر المدقّقين أيضاً. وسيأتي قول المصنّف في ذلك أيضاً في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل حيث يقول: «ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدقّقين من أن تأثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الوجود...» (ص٦٥٩)

وإنّما قال «قريب ممّا ذكرناه ببعض الوجوه» لأنّ كلامه على وزان كلام المصنّف أي شبيه به إلّا أنّ السيّد قائل باعتبارية الوجود وأصالة الماهيّة فتبصّر. وفي بعض نسخ الأسفار الموجودة عندنا تعليقة من المصنف على قوله: «وقريب ممّا ذكرناه...» وهي عنوان البحث مكتوبة هكذا: «نفي عروض الوجود للماهيّة على ما ذهب إليه صدر المدقّقين شبيه بما حققناه، بخطّه ـ قدّس سرّه ـ.

* قوله: «من أنّه لايجوز عروض الوجود المصدري» أي الوجود بشرط لا. اعلم أنّ هاهنا ستة احتمالات: أحدها الوجود المصدري، وثانيها مفهوم الوجود، وثالثها الوجود بمعنى الموجود، وكل واحد منها إمّا بحسب نفس الأمر، أو بحسب التحليل الذهني.

* قوله: «موصوفة به...» الضمير راجع إلى الوجود بالمعنى المصدري. وانما لاتكون موصوفة به لكونه مأخوذاً بشرط لا فلا يصدق على الماهية في هذا الاعتبار أنّها الوجود.

* قوله: «ولا يلزم من ذلك...» أي ولا يلزم من كونها موجودة بعد مرتبة ذات الماهيّة. ثمّ للمصنّف تعليقة في المقام على قوله ولا يلزم من ذلك ـ كما في بعض نسخ الأسفار المخطوطة عندنا ـ صور التعليقة هكذا: «قوله: ولايلزم، ليس واقعاً على دأب المناظرة كما لايخفى، منه ـ قدّس سرّه ـ».

وأمّا *الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهية بحسب الاعتبار الذهني، حيث يجد العقل الماهيّة إذا أخذت بذاتها بلا ضميمةٍ عاريةً عنه، ويجده في المرتبة الثانية عارضاً لها، ولهذا يحكم بأنّه عرض لها، ولا يجوز عروضه لها في نفس الأمر، لأنّهما في نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلاً، ضرورة أنّ السواد والوجود في نفس الأمر واحد ذاتاً ووجوداً، فلا يتصوّر هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره، وأمّا في الإعتبار الذهني فهما شيئان، لأنّ العقل قد يفصّل هذا الشيء الواحد إلى ماهيّة متقدّمة ووجود متأخّر، فيتصوّر بينهما النسبة بهذا الإعتبار. ـ انتهى ملخّص ماذكره ـ.

ولا يخفى على المتفطّن أنّ بين كلامه وبين ما حقّقناه نحواً من الموافقة، وإن كان بينهما نحو من المخالفة أيضاً، *فإنّ الوجود عنده: إمّا أمر مصدري، وإمّا مفهوم محمول عامّ بديهي، وكلاهما اعتباريان، وعندنا أمر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار أمر آخر، وأمّا اتّحاد الوجود مع الماهيّة فهو ممّا فيه جهة الموافقة.

ثمّ إنّ في كلامه وجوهاً من النظر، أورد عليه بعضاً منها معاصره «العلاّمة الدوّاني»، ويرد على المورد أيضاً أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجاً عن طور هذا الكتاب.

ومنها: مافي حكمة الإشراق والتلويحات: من أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فإنّا بعد أن نتصوّر مفهومه قد نشكّ في أنّه هل له الوجود أم لا؟

أقول: وإنّما لايكون على دأب المناظرة لأن قوله ولايلزم منع، والمنع لايكون مناسباً في مقام الاستدلال للمستدل لأن الشيخ الإشراقي مستدل والمنع لايكون مناسباً له وقوله: «فإنّ صدق المشتق لايستلزم قيام مبدأ الإشتقاق» أي لايستلزم عروضه، والقيام عروض فيلزم العروض على فرض عدمه.

* قوله: «وأمّا الوجود بمعنى الموجود...» أي الوجود اللاّ بشرط.

* قولـه: «فـإنّ الوجود عنده...» بيان للمخالفة. وقوله: «من أنّه ليس في الوجود...» أي ليس في الخارج ما عين ماهيّته الوجود.

فيكون له وجود زائد، وكذا الكلام في وجوده، ويتسلسل إلىٰ غير النهاية، وهذا محال. ولا محيص إلّا بأنّ الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

*وجوابه بما اسلفناه من أنّ حقيقة الوجود وكنهه لا تحصل في الذهن، وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه، والعلم بحقيقته يتوقّف على المشاهدة الحضورية، وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيّته التي هي عين الإنّيّة لايبقىٰ مجال لذلك الشكّ.

والأولىٰ أنّ يورد هذا الوجه معارضةً إلزاميّةً للمشّائين، كما فعله في حكمة الإشراق، لأنّهم قد استدلّوا علىٰ *مغايرة الوجود للماهية، بأنّا قد نعقل الماهيّة *ونشكّ في وجودها، والمشكوك ليس نفس المعلوم، ولا داخلاً فيه، فهما *متغايران في الأعيان، فالوجود زائد على الماهيّة. *والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجّة، لأنّ الوجود أيضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه، ولم نعلم أنّه موجود في الأعيان أم لا، فيحتاج الوجود إلىٰ وجود آخر فيتسلسل مترتّباً موجوداً معاً إلىٰ غير النهاية، لكن *ما أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجّة فانهدم الأساسان.

---

* قوله: «وجوابه بما أسلفناه...» اسلفه في الفصل الثالث في أن الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لأفراده. (ص٦٤).

* قوله: «على مغايرة الوجود للماهية» أي مغايرة افراد الوجود لها. لا مفهومه العقلي الذهني.

* قوله: ونشك في وجودها» وفيه أنّ الشك من أقسام التصور، وحقيقة الوجود لاتتصوّر.

* قوله: «فهما متغايران في الأعيان» أي في مرتبة من مراتب نفس الأمر وهي الذهن، وليس المراد أن الوجود والماهية متغايران في الخارج فإن زيادة الوجود على الماهيّة انّما هي في العقل عندهم كما صرّح به المحقق الطوسي في أوائل التجريد بقوله: «وزيادته في التصور» فتبصّر.

ثم بين كلامه هذا: «فهما متغايران في الأعيان»، وبين كلامه الآتي في هذا الفصل: «ولا نزاع لأحد في أن التمايز بين الوجود والماهية انما هو في الإدراك» تهافت لايخفى. وللحكيم النوري تعليقة هاهنا في توجيه كلامه بأن هذا مذهب شرذمة قليلة منهم، ووجه الأولوية يؤول إليه عند التأمل، وأما على مذهب الأكثرين منهم فلا يتوجه الأولوية ظاهراً.

* وقوله: «والشيخ ألزمهم...» أي الشيخ الإشراقي ألزمهم.

* قوله: «لكن ما أوردناه عليه...» أي أوردناه على الشيخ الإشراقي يجري مثله في أصل حجّة

ومنها: ماذكره أيضاً في حكمة الإشراق: وهو أنّه إذا كان الوجود للماهية وصفاً زائداً عليها في الأعيان فله نسبة إليها، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا فيتسلسل إلىٰ غير النهاية.

وجوابه: أنّ وجود النسب أنّما هو في العقل دون العين، فذلك التسلسل ينقطع بآنقطاع الملاحظات العقلية، علىٰ أنّ الحقّ عندنا كما مرّ أنّه ليس بين الماهيّة والوجود مغايرة في الواقع أصلاً، بل للعقل أن *يحلّل بعض الموجودات إلىٰ ماهيّة ووجود، ويلاحظ بينهما آتصافاً ونسبةً على الوجه المسفور سابقاً.

ومنها أيضاً قوله: انّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس *بجوهر فتعينّ أن يكون هيئة في الشيء وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفية عند المشّائين، لأنها هيئة قارّة لا تحتاج في تصوّرها إلى آعتبار تَجَزٍّ وإضافة إلىٰ أمر خارج كما ذكروا في حدّ الكيفية، وقد حكموا مطلقاً أنّ المحل يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع لاستلزامه تقدّم الوجود على الوجود.

ثمّ لا يكون الوجود أعمّ مطلقاً، بل الكيفية والعرضية أعمّ منه من وجه.

المشائين. وإنّما انهدم الأساسان لأنّهما مبنيّان على تصور الوجود لأنّ الشك في الشيء مبني على تصور ذلك الشيء، وقد بيّن أن الوجود الخارجي لايتصوّر لأنّ الوجود حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يتصوّر وإلاّ يلزم الانقلاب.

* قوله: «أن يحلّل بعض الموجودات...» والقيد بالبعض لخروج الواجب، أو هو وما هو في صقعه من العالين والمهيمين.

* قوله: «وليس بجوهر...» لأنّه عرض فإنّ الوجود عارض الماهيّة. وقوله: «فتعين أن يكون هيئةً» أي يكون عرضاً. وقوله: «باعتبار تجز واضافة» أي باعتبار قسمة ونسبة. وقوله: «في حدّ الكيفية» وهو مالا يقتضي القسمة ولا النسبة. وقوله: «وقد حكموا» الواو حالية. وقوله: «مطلقاً» أي سواء كان محل الكيف وغيره. ثم إنّ النسخ هكذا: «وقد حكموا مطلقاً أن المحل» ولكن الصواب أن يقال: «وقد حكموا أنّ المحل مطلقاً. و «من الكيفيّات» بيان للعرض. وقوله: «وذلك ممتنع» أي تقدّم الموجود على الوجود. وقوله: «أعمّ منه من وجه» أي لا مطلقاً لأنّ الواجب صرف الوجود، وليس له ماهية حتى يكون الوجود هيأةً عارضة لها.

وأيضاً إذا كان عرضاً فهو قائم بالمحلّ، ومعنىٰ أنّه قائم بالمحلّ: أنّه موجود بالمحلّ مفتقر إليه فيفتقر في تحقّقه إليه، ولاشكّ أنّ المحلّ موجود بالوجود، فدار القيام *وهو محال.

والجـواب: أنّهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيّات كلّية حقّ وجودها العيني كذا وكذا مثلًا، قالوا: الجوهر ماهيّة حقّ وجودها في الأعيان أن لايكون في موضوع، وكذا الكمّ مثلًا ماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة، وعلىٰ هذا القياس الكيف وسائر المقولات، فسقط كون الوجود في ذاته جوهراً أو كيفاً أو غيرهما، لعدم كونه كليّاً، بل *الـوجودات كما سبق هويّات عينية متشخّصـة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلّي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحدّ، وليس عرضاً بمعنىٰ كونه قائماً بالماهيّة الموجودة به، وإن كان عرضيّاً متّحداً بها نحواً من الإتّحاد، وعلىٰ تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفية لعدم كلّيته وعمومه، وما هو من الأعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات أنّما هو الوجود الإنتزاعي العقلي المصدري الذي اشتقّ منه مفهوم الموجود بما هو موجود، ولمخالفته أيضاً سائر الأعراض في أنّ وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع، ووجود الوجود عين وجود الماهيّة لاوجود شيء آخر لها، ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع، فلايلزم الدور الذي ذكره.

علىٰ *أنّ المختار عندنا: أنّ وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا

---

* قوله: «وهو محال» أي الدور، أو التقوم أي القيام فإنّ الوجود لكونه عرضاً متقوّم بالمحل، والمحل متقوّم بالوجود.

* قوله: «بل الوجودات كما سبق...» سبق في الفصل الخامس. وقوله: «كالجنس والنوع...» يعني كالجنس المنطقي والنوع المنطقي والحد المنطقي لا الطبيعي منها. وقوله: «وإن كان عرضياً...» أي خارجاً محمولاً عليها متّحداً بها نحواً من الاتّحاد كما تقدّم في هذا الفصل من أنّ الماهيّة متحدة مع الوجود في الواقع نوعاً من الاتحاد. وسيأتي أيضاً في آخر الفصل الثاني من المرحلة الثالثة من انّ المسمّىٰ بالماهية فانما هي متّحدة معه ـ مع الوجود ـ ضرباً من الاتّحاد بمعنى أنّ للعقل ...الخ.

* قولـه: «على أنّ المختار عندنا...» ومن هنا قال المتأله السبزواري في غرر الفرائد: تجدد الأمثال كوناً ووجوداً كما هو التحقيق ناصري بياء المتكلّم، وتجدّد الأمثال على سبيل الاتصال في

بجوهرية أخرىٰ، وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرىٰ، لما مرَّ من أنّ الوجود لا عروض له للماهيّة في نفس الأمر، بل في الإعتبار الذهني بحسب تحليل العقل.

توضيح وتنبيه

قد تبيّن وتحقّق من تضاعيف ماذكرنا من القول في الوجود، أنّه كما *أنّ النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري، أي: نورانية شيء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان بل وجوده انّما هو في الأذهان.

وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب ـ تعالىٰ ـ والعقول والنفوس، *والأنوار العَرَضية المعقولة أو المحسوسة، كنور الكواكب والسرج، وله وجود في الأعيان لا في الأذهان، كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ وإطلاق النور عليها *بالتشكيك الإتّفاقي.

والمعنى الأوّل مفهوم كلّيّ عرضيّ لما تحته من الأفراد، بخلاف المعنى الثاني

الوجود تجدد في الجوهر، إذ الوجود جوهر في الجوهر، وعرض في العرض ففي كل بحسبه. (ص٢٤٦ ط الناصري).

* قوله: «كما أنّ النور قد يطلق...» أعمّ من النور الحقيقي كالذوات المجردة، والحسّي العرضي، والشاهد تمثيله بكلا القسمين.

* قوله: «والأنوار العرضية...» وسيأتي الكلام في ذلك في أواسط الفصل الثالث من المرحلة الثالثة حيث يقول: «لكن يشكل هذا في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة...» (ص٦٥٤). وقوله: «وله وجود في الأعيان» أي للثاني وجود فيها. وقوله: «كما سيظهر لك وجه ذلك...» سيظهر في الفصل الخامس من المرحلة الثالثة (٦٦٧ ـ ٦٩١).

* قوله: «بالتشكيك الاتفاقي» أي مابه الاتفاق عين مابه الاشتراك. والحاصل أنّها حقيقة واحدة متّفقة. فأسند المركب أعني به جملة «مابه الاتفاق عين مابه الاشتراك» إلى ماهو أهمّ الأجزاء وأشهرها وهو كلمة «الاتفاق»، على ما هو القاعدة في النسبة في علم الأدب، كقولك «عبديّ» إذا نسبت إلى عبد القيس: و«مطّلبيّ» إذا نسبت إلى عبد المطّلب. وارجع في ذلك إلى مادة «شمس» من صحاح الجوهري.

فإنّه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص، والقوّة والضعف، فلا يوصف بالكلّيّة ولا بالجزئيّة بمعنى المعروضيّة للتشخّص الزائد عليه، بل النور هو صريح الفعليّة والتميّز والوضوح والظهور، وعدم ظهوره وسطوعه إمّا *من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أو حسيّاً أو لاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزّلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكاني وشوائب الفتور الهيولاني، لأنّ كلّ مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتمّ النوري الذي لاحدّ له في العظمة والجلال والزينة والجمال، وقع بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسمّاة بالماهيّات الإمكانية، كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك.

كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية، والمفهومات المصدرية التي لا تحقّق لها في نفس الأمر، *ويسمّى بالوجود

---

* قوله: «إمّا من جهة ضعف الإدراك عقلياً كان أو حسيّاً» ناظر إلى كلام الشيخ في آخر الفصل الثامن من النمط الثالث من الإشارات حيث قال: «وأمّا ماهو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لاتلزم ماهيّته عن ماهيّته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله، بل لعلّه من جانب مامن شأنه أن يعقله».

* قوله: «ويسمّى بالوجود الإثباتي» يجب الإهتمام بحفظ الإصطلاح في الوجود الإثباتي، والوجود الحقيقي. فالإثباتي مايثبته الذهن بخلاف الثاني. والوجود الإثباتي المصدري سيجيء تفصيل الكلام فيه في أواسط الفصل الثالث من المرحلة الثالثة حيث يقول: «فقد انكشف أنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثمّ العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتيّة كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسمّاة بالذاتيات ثمّ يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية» (ص ٥٩ ٦).

ويأتي نحو كلامه هذا في الفصل الثامن والعشرين من المرحلة السادسة حيث يقول: «واعلم أنّ هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصوّر الذهني الذي علمت أنّه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية» (ج١ ط١ ص١٩٢).

والوجود الإثباتي اصطلاح أصيل قديم في الصحف الحكميّة قال الشيخ في أوائل الفصل الخامس من المقالة الأولى من الهيات الشفاء في الدلالة على الموجود والشيء وأقسامها: «وذلك هو الذي ربّما سمّيناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي...» (ج٢ ـ ط١ ـ ص٢٩٢ س ٢٠).

الإثباتي.

وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللّاشيئية عن ذاته بذاته، وعن الماهيّة بانضمامه إليها؛ ولا شبهة في أنّه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهيّة لا يمنع المعدومية، بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته، وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجوداً صمدياً واجبياً أو وجوداً ممكنياً تعلّقياً ارتباطياً. والوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلّقات والارتباطات بالوجه الواجبي، لا أنّ معانيها مغايرة للارتباط بالحقّ ـ تعالىٰ ـ كالماهيّات الإمكانية، حيث إنّ لكلّ منها حقيقة وماهيّة، وقد عرضها التعلّق بالحقّ تعالىٰ بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلّا شؤونات ذاته ـ تعالىٰ ـ وتجلّيات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه وجلاله، كما سيرد لك برهانه *إن شاء الله العزيز.

والآن نحن بصدد أنّ الوجود في كلّ شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية، سواء كانت موجودية الوجود أو موجودية الماهيّة، *فإنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان

---

* قوله: «إن شاء الله العزيز» لايخفى عليك وجه الإتيان بالاسم العزيز في المقام، وقد تأسى في ذلك صائن الدين علي بن تركة في تمهيد القواعد حيث قال في ديباجته: «ثم إنّه لمّا كان سوق الكلام في هذه الرسالة ـ إلى قوله: إن شاء الله وحده العزيز».

وفي تعليقة مني على التمهيد في المقام: «لمّا كانت الغاية القصوى في مسألة التوحيد الأصيل العرفاني هي ظهور الوحدة الحقّة الحقيقية بوحدتها الشخصية، وقيام سلطان العزة في العيون المكتحلة بكحل المعارف الأسمائية الجمالية والجلالية، أتى بهذين الاسمين الشريفين الواحد والعزيز في قوله: «إن شاء الله وحده العزيز. وفي المناجاة الشعبانية لأسوة الأولياء الإمام أمير المؤمنين علي ـ عليه أفضل الصلوة والسّلام ـ «الهي هب لي كمال الانقطاع اليك وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة، وتصير ارواحنا معلقة بعز قدسك».
ونعم ما قال الشاعر المفلق الشيخ الأجل العارف السعيدي:

چو سلطان عزّت علم بركشد جهان سر به جيب عدم دركشد

* قوله: «فإن نسبة الوجود الانتزاعي...» يعني أن الموجودية نسبة، وهذه النسبة للوجود

والأبيضية إلى البياض، *ونسبته إلى الماهيّة كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج.

ومبدأ الأثر وأثر المبدأ ليس إلّا الوجودات الحقيقية التي هي هويّات عينية موجودة بذواتها، لا الوجودات الانتزاعية التي هي أمور عقلية معدومة في الخارج باتّفاق العقلاء، ولا الماهيّات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمّت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود، كما سنحقّق في «مبحث الجعل» من أنّ المجعول أي: أثر الجاعل وما يترتّب عليه بالذات، هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهيّة، وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلّا مرتبة من الوجود لا ماهيّة من الماهيّات.

فالغرض أنّ الموجود في الخارج ليس مجرّد الماهيات من دون الوجودات العينية كما توهّمه أكثر المتأخّرين، كيف؟ *والمعنى الذي حكموا بتقدّمه علىٰ جميع الاتّصافات ومنعه لطريان العدم لايجوز أن يكون أمراً عدمياً ومنتزعاً عقلياً، والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصحّ أن يمنَع الانعدام ويتقدّم على الاتصاف بغيره، فمن ذلك المنع والتقدّم يعلم أنّ له حقيقة متحقّقة في نفس الأمر وهذه الحقيقة هي التي تسمّىٰ بالوجود الحقيقي، وقد علمت أنّها عين الحقيقة والتحقّق لا أنّها شيء متحقّق كما أشرنا إليه.

فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلىٰ أنّ الوجود لا معنىً له، إلّا الأمر

الحقيقي إلى نفسه كنسبة الشيء إلى نفسه، وللوجود إلى الماهية كنسبة الشيء إلى غيرها فتبصر. أفاده الحكيم النوري كما في بعض نسخنا المخطوطة من الأسفار.

* قوله: «ونسبته إلى الماهية» أي نسبة الوجود الانتزاعي إليها. وقوله: «ومبدأ الأثر وأثر المبدأ...» الواو حالية. ومبدأ الأثر هو الجاعل، وأثره هو المجعول. ومن التحقيق في الأثر ومبدئه يعلم بالعلم الإيقاني الشهودي أن الجاعل مرتبة من الوجود، والمجعول أيضاً مرتبة من الوجود.

* قوله: «والمعنى الذي حكموا...» ذلك المعنى هو قاعدة ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فحكموا بتقدمه على جميع الاتصافات حتى اتصاف الشيء بنفسه. فإنه أيضاً يتوقف على الوجود فإنّ سلب الشيء عن نفسه جائز حال العدم.

الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية.

وقد آندفع بما ذكرنا قول *بعض المدقّقين: من أنّ الحكم بتقدّم الوجود علىٰ فعلية الماهيّات غير صحيح، لأنّه ليس للوجود معنى حقيقي إلّا الانتزاعي.

لأنّا نقول: ما حُكم بتقدّمه علىٰ تقوّم الماهيّات وتقرّرها انّما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني، لا الانتزاعي العقلي.

وممّا يدلّ علىٰ أنّ الوجود موجود في الأعيان، ماذكره *الشيخ الرئيس في «إلهيّات الشفا» بقوله: «*والذي يجب وجوده بغيره دائماً إن كان، فهو غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له بآعتبار غيره، *وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير الواجب *عريّ عن ملابسة ما بالقوة

---

* قوله: «قول بعض المدقِقين...» هو السيّد السند سيّد المدقّقين الدشتكي الشيرازي. وفي المطبوعة وبعض النسخ المخطوطة التي عندنا جاءت العبارة «بعض المحقّقين» ثم فسّر ذلك البعض بجلال الدين الدواني، ولكن الصواب ما قلنا.

* قوله: «على فعلية الماهيات» فعليتها هي تقوّمها وتقرّرها. وقوله: «إلا الانتزاعي» والانتزاعي متأخر عن المنتزع منه.

* قوله: «ذكره الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء...» ذكره في آخر الفصل السابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء (ج٢ ط١ من الحجري ص٣٠٥) وفيه «بعريٍّ عن ملابسة مّا بالقوّة» مكان قوله «عريّ عن ملابسة ما بالقوة» وكذا في نسخة مخطوطة من الأسفار، وليس فيها بعد كلمة دائماً قوله: «إن كان». وسيأتي نقل قوله هذا في آخر الفصل الثالث من المرحلة الثالثة أيضاً حيث يقول: «وقد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيّات الشفاء...» (ج١ ط١ ص١٠٤ س٣٠).

* قولـه: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً» وذلك كالعقول والنفوس. وقوله: «لأنّ الذي له باعتبار ذاته...» إن الذي له باعتبار ذاته هو الماهية. والذي له باعتبار غيره هو الوجود.

* وقوله: «وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود» أي الواجب بالغير هو حاصل الهوية من الذي له باعتبار ذاته أي الماهية، ومن الذي له باعتبار غيره أي الوجود.

* وقوله: «عريّ عن ملابسة ما بالقوة والإمكان...» القوة في الماديات باعتبار المادة، والقوة في المفارقات باعتبار الإمكان الذاتي.

اعلم أنّ ممّا يجديك في البحث عن المقام هو الفصل الثالث من النمط الخامس من الإشارات

والإمكان بٱعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوج تركيبي». ـ إنتهىٰ ـ.

فقد علم من كلامه: أنّ المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهيّة ومعنى الوجود الإثباتي المنتزع.

وليس المراد من قوله: «وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود» أنّ للماهيّة موجودية وللوجود موجودية أخرىٰ، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة، والماهيّة متّحدة معه *ضرباً من الإتّحاد، ولا نزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والماهيّة أنّما هو في الإدراك لا بحسب العين.

وبعد إثبات هٰذه المقدّمة نقول: إنّ جهة الاتحاد في كلّ متّحدين هو الوجود، سواءٌ كان الإتّحاد أي الهو هو بالذات كٱتحاد الإنسان بالوجود أو ٱتحاده بالحيوان، أو بالعرض كٱتّحاد الإنسان بالأبيض، فإنّ جهة الاتّحادبين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات، وجهة الاتّحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود *المنسوب إليهما جميعاً بالذات، وجهة الاتّحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض.

فحينئذٍ لا شبهة في أنّ المتّحدين لايمكن أن يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة، وإلّا لم يحصل الاتحاد بينهما، بل الوجود الواحد منسوب إليهما *نحواً من الإنتساب، فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي، وجهة الاتّحاد أمر حقيقي. فالاتحاد بين الماهيّات والوجود إمّا بأن يكون الوجود انتزاعياً اعتبارياً والماهيّات أمور حقيقية، كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود؛ وإمّا بأن تكون الماهيّات أموراً انتزاعية اعتبارية والوجَود حقيقي عيني، كما هو المذهب المنصور.

وما أفاده المحقّق الطوسي من شرحه عليه.

* قوله: «ضرباً من الاتحاد» هو اتّحاد الأصل مع الفرع والظلّ مع ذي الظلّ واتّحاد الفاني مع المفني فيه والمتحصل مع اللّامتحصل والمبهم مع المعين كما تقدم في صدر هذا الفصل.

* قوله: «المنسوب إليهما جميعاً...» أي المنسوب إلى الإنسان والحيوان في كونهما موجودين بوجود واحد.

وبالجملة: الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة *ونوعاً بسيطاً لا جنس له ولا فصل له، ولا يعرض له الكلّية والعموم والجزئية والخصوص، بل التعدّد والتميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج، إلاّ، أنّه مشترك بين جميع الماهيّات متّحد بها صادق عليها لاتّحاده معها. فإن الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود، فهو من حيث انّه منشأ لانتزاع الموجودية هو الموجود، ومن حيث انّه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه تحصل موجودية الماهيّات هو الوجود.

فكلّ من مفهومي الوجود أي الانتزاعي والحقيقي * مشترك بين الماهيّات. إلاّ أنّ الانتزاعي يعرض له الكلّية والعموم، لكونه أمراً عقلياً من المفهومات الشاملة كالشيئية والمعلومية والإمكان العام وأشباهها، بخلاف الحقيقي لأنّه محض التحقّق العيني وصرف التشخّص والتعيّن من دون الحاجة إلىٰ مخصّص ومعيّن، بل بانضمامه إلىٰ كلّ ماهيّة يحصل لها الامتياز والتحصّل، ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون، فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور، ومُظهر لغيره، *وبه تظهر الماهيّات وله ومعه وفيه ومنه، ولولا ظهوره في *ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية

---

* قوله: «نحواً من الانتساب» هو انتساب الأصل مع الفرع. وقوله «فلا محالة أحدهما» هو نحو الإنسان موجود فإن الوجود أصل والإنسان أي الماهيّة انتزاعية. وقوله: «أو كلاهما» نحو الإنسان أبيض، فإن كليهما ماهيّة انتزاعيّة. وقد حصل في المقام أصل قويم وهو أن جهة الاتّحاد في كلّ متّحدين هو الوجود.

* قوله: «ونوعاً بسيطاً لا جنس له ولا فصل له...» كما تقدّم في الفصل السادس.

* قوله: «مشترك بين الماهيات...» المراد من اشتراك الوجود الحقيقي هو السنخية.

* قوله: «وبه يظهر...» ظروف به وله ومعه وفيه ومنه كلها متعلقة بفعل يظهر. وقد تقدم معاني الظروف في أول هذا الفصل (ص٩٠). ولك أن تقول هاهنا: به أي السبب الفاعلي، له أي الغاية أي لأجله وهو غاية الكل، معه أي الإضافة القيومية الإشراقية وهو معكم، فيه أي الموضوع أي في علمه وفي صقعه بمعنى داخل في الأشياء غير متمازج بها، منه أي المادة أي ما منه.

* قوله: «في ذوات الأكوان» أي ماهياتها. وقوله: «إذ قد علم أنّها» أي أنّ ذوات الأكوان وماهياتها من حيث هي معرّاة عن الوجود.

في حجاب العدم وظلمة الاختفاء، إذ قد علم أنّها بحسب ذاتها وحدود أنفسها معرّاة عن الوجود والظهور، فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات، باطلات الحقائق، أزلاً وأبداً لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب، كما *قيل في الفارسي:

سيه روئى زممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

ترجمة لقوله ـ عليه السّلام ـ: «الفقر سواد الوجه في الدارين».

فظهور الوجود بذاته في كلّ مرتبة من الأكوان *وتنزّله إلىٰ كلّ شأن من الشئون، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة.

وكلّما كان مراتب النزول أكثر، وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واَحتجاب الوجود بأعيان المظاهر، واَختفائه بصور المجالي، واَنصباغه بصبغ الأكوان أكثر. فكلّ برزة من البرزات يوجب تنزّلاً عن مرتبة الكمال وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة، وشدّة النورية وقوّة الوجود.

وكلّ مرتبة من المراتب يكون التنزّل والخفاء فيها أكثر، كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشدّ؛ والحال بعكس ماذكر على المدارك القوّية، كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلىٰ أعين الخفافيش وغيرها؛ ولهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوّة الوجود وشدّة النورية، لا أشدّ منها في الوجود والنورية إلّا باريها ومبدعها وهو نور الأنوار ووجود الوجودات، حيث إنّ قوّة وجوده وشدّة ظهوره غير متناهية قوّةً ومدّةً وعدّةً. *ولشدّة وجوده وظهوره لا تدركه الأبصار ولا تحيط

---

* قوله: «كما قيل في الفارسي...» البيت للعارف الشبستري في گلشن راز. ثم إذا كان الفقر سواد الوجه فبياض الوجه هو الوجود الذي يرفع السواد ويزيله. يعني «همه به نور وجود رو سفيداند».

* قوله: «وتنزله إلى كل شأن...» يعني بظلاله وشعاعه حتى لا ينقص عنه شيء في نزوله، ولا يزيد عليه شيء من رجوعه. وقوله: «بصور المجالي» الإضافة بيانية.

* قوله: «ولشدة وجوده وظهوره...» في الصحيفة الخامسة السجادية للشيخ الحر العاملي: دعاؤه ـ عليه السّلام ـ في ليلة القدر نقلاً عن اقبال السيد ابن طاووس: «يا باطناً في ظهوره ويا ظاهراً في

به الأفهام، بل تتجافىٰ عنه الحواس والأوهام، وتنبو منه العقول والأفهام، فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام، والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان، المنصبغة بصبغ الماهيّات المتخالفة، والمعاني المتضادّة، وهي في حقيقتها متّحدة المعنىٰ، وإنّما التفاوت فيها بحسب القوّة والضعف والكمال والنقص والعلوّ والدنوّ الحاصلة لها بحسب *أصل الحقيقة البسيطة بأعتبار مراتب التنزلات لا غيرها، كما سينكشف من مباحث التشكيك.

ولو لم تكن المدارك ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء علىٰ ماهي عليها، لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل وأقوىٰ ظهوره على القوّة المدركة وحضوره لديهم أتمّ وأجلىٰ، ولمّا كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء وفي سطوع النور في قُصيا المراتب، يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا، وحيث نجد الأمر علىٰ خلاف ذلك، علمنا أنّ ذلك ليس من جهته، إذ هو في غاية العظمة والإحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء، ولكن لضعف عقولنا وأنغماسها في المادة وملابستها الأعدام والظلمات تعتاص عن إدراكه، ولا تتمكّن أن تعقله علىٰ ماهو عليه في الوجود، فإنّ إفراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور، من قِبَل سنخ ذاتها لا من قِبَله، فإنّه لعظمته وسعة رحمته وشدّة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كلّ الأشياء، كما أشار إليه بقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ وبقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿وإذا سئلك عبادي عنّي، فإنّي قريب﴾ فثبت أنّ بطونه من جهة ظهوره، فهو باطن من حيث هو ظاهر، فكلّما كان المدرك أصحّ إدراكاً، وعن الملابس الحسّية والغواشي المادية أبعد درجة، كان ظهور أنوار الحقّ الأول عليه وتجلّيات جماله وجلاله له أشدّ وأكثر، ومع ذلك لا يعرفه حقّ المعرفة، ولا يدركه حقّ الإدراك، لتناهي القوىٰ

بطونه. يا باطناً ليس يخفى، يا ظاهراً ليس يُرىٰ». وفي المأثور أيضاً: «يا من خفي لفرط ظهوره. يا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه». وعليك بالرجوع إلى رسالتنا في لقاء الله سبحانه، وقد نقلنا فيها كثيراً من الكلمات الكاملة المأثورة في ذلك.

* قوله: «أصل الحقيقة البسيطة» أي البسيطة الواجبية.

والمدارك، وعدم تناهيه في الوجود والنورية، ﴿وعنت الوجوه للحيّ القيّوم﴾.

وممّا يجب أن يحقّق: أنّه وإن لم يكن بين الوجودات آختلاف بذواتها، إلّا، بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدّم والتأخّر والظهور والخفاء، لكن يلزمها بحسب كلّ مرتبة من المراتب أوصاف معيّنة، ونعوت خاصّة إمكانية، هي المسمّاة بالماهيات عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفية والعرفاء. فأنظر إلىٰ مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات، كيف أنصبغت بصبغ ألوان الزجاجات، وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلّا بشدّة اللّمعان ونقصها، فمن توقّف مع الزجاجات وألوانها وأحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقية التنزّلية اختفى النور عنه، كمن ذهب إلىٰ أنّ الماهيّات أمور حقيقية متأصّلة في الوجود، والوجودات أمور انتزاعية ذهنية. ومن شاهد ألوان النور وعرف أنّها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه، ظهر له النور، وعرف أنّ مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان علىٰ صبغ آستعداداتها، كمن ذهب إلىٰ أنّ مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الإلهي، ظهرت في صورة الأعيان وأنصبغت بصبغ الماهيّات الإمكانية، وآحتجبت بالصور الخلقية عن الهوية الإلٰهية الواجبية.

وممّا يجب أن يعلم: أنّ اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثّرة، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم * علىٰ تعدّدها وتكثّرها لا ينافي مانحن بصدده من ذي قبل ـ إن شاء الله ـ من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقةً، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين.

وسنقيم البرهان القطعي علىٰ أنّ الوجودات وإن تكثّرت وتمايزت، إلّا، أنّها من مراتب تعيّنات الحقّ الأوّل، وظهورات نوره وشؤونات ذاته، لا أنّها أمور مستقلّة وذوات منفصلة. وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلىٰ أن يرد عليك برهانه،

---

* قوله: «على تعدّدها وتكثّرها لاينافي...» الظرف متعلق بقوله مواضعتنا. وإنما لا ينافي لأن الكثرة بالعرض والوحدة بالذات. وبعبارة أخرى الكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية.

وأنتظره مفتشاً.

وذهب جماعة إلىٰ أنّ الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري ـ تعالىٰ ـ والماهيات أمور حقيقية موجوديتها عبارة عن آنتسابها إلى الوجود الواجبي وآرتباطها به ـ تعالىٰ ـ فالوجود واحد شخصي عندهم، والموجود كلّي له أفراد متعدّدة وهي الموجودات، ونسبوا هذا المذهب * إلىٰ أذواق المتألّهين.

أقول: فيه نظر من وجوه:

الأوّل: انّ كون ذات الباري تعالىٰ بذاته وجوداً لجميع الماهيّات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفىٰ عند المتأمّل، فإنّ بعض أفراد الموجودات ممّا لا تفاوت فيها بحسب الماهيّة مع أنّ بعضها متقدّم علىٰ بعض بالوجود، ولا يعقل تقدّم بعضها علىٰ بعض بالوجود، مع كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقية منسوبة إلى الكلّ.

فإن اعتذر بأنّ التفاوت بحسب التقدّم والتأخّر ليس في الوجود الحقيقي، بل في نسبتها وآرتباطها إليه، بأن تكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر.

فنقول: النسبة من حيث انّها نسبة أمر عقلي لا تحصّل ولا تفاوت لها في نفسها، بل بآعتبار شيء من المنتسبين، فإذا كان المنسوب إليه ذاتاً أحدية، والمنسوب ماهيّة، والماهيّة بحسب ذاتها لاتقتضي شيئاً من التقدّم والتأخّر والعليّة والمعلولية، ولا أولوية أيضاً لبعض أفرادها بالقياس إلىٰ بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيّتها، فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهيّة واحدة بالتقدّم في النسبة إلى الواجب والتأخّر فيها.

والثاني: انّ نسبتها إلى الباري إن كانت آتحادية، يلزم كون الواجب ـ تعالىٰ ـ ذا ماهيّة غير الوجود، بل ذا ماهيات متعدّدة متخالفة، وسيجيء أن لا

* قوله: «إلى أذواق المتألهين...» قد بيّنا في سائر تصانيفنا كرسالتنا في الجعل أن أذواق المتألهين شاهدة بأن الواجب تعالى هو حقيقة الوجود التي لا أفراد ولا مراتب ولا أنواع لها وهو المنسوب إليه لكل ماهية، ولا سهم لها من الوجود إلا الانتساب إليه.

ماهيّة له ـ تعـالىٰ ـ سوى الإنّية، وإن كانت النسبـة بينها وبين الواجب تعالىٰ تعلّقية، وتعلّق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحقّقهما، فيلزم أن يكون لكلّ ماهيّة من الماهيّات وجود خاصّ متقدّم على انتسابها وتعلّقها، إذ لا شبهة في أنّ حقائقها ليست عبارة عن التعلّق بغيرها، فإنّا كثيراً ما نتصوّر الماهيّات ونشكّ في ارتباطها إلى الحقّ الأوّل وتعلّقها به ـ تعالىٰ ـ بخلاف الوجودات، إذ يمكن أن يقال: انّ هوياتها لايغاير تعلّقهـا وارتباطها، إذ لايمكن الاكتناه بنحو من أنحاء الوجود إلّا من جهـة العلم بحقيقة سببه وجاعله، كما بيّن في علم البرهان، وسنبيّن في هذا الكتاب، إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

الثالث: انّ وجودات الأشياء علىٰ هذه الطريقة أيضاً متكثّرة كالموجودات، إلّا، أنّ الموجودات أمور حقيقية، والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب، وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات، فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخّرين القائلين: بأنّ وجود الممكنات انتزاعي، ووجود الواجب عيني، لأنّه تعالىٰ بذاته مصـداق حمـل الموجود بخلاف الممكنات، إلّا، أنّ الأمر الانتزاعي المسمّىٰ بوجود الممكنات يعبّر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلّق أو الربط أو غير ذلك.

فالقول بأنّ الوجود علىٰ هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي، والموجود كلّي متعـدّد دون الـطريقة الأخرىٰ لا وجه له ظاهراً بل نقول: لا فرق بين هذين المذهبين في أنّ موجودية الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلّي شامل لجميع الموجودات، سواء كان مابه الوجود نفس الذات أو شيئاً آخر، ارتباطياً كان أو لا، فإن أطلق الوجود علىٰ معنى آخر وهو الحقّ القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك، وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الأشياء.

فصل ٨
في *مساوقة الوجود للشيئية

إنّ جماعة من الناس ذهبوا إلى أنّ الوجود صفة يتجدّد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم، وهذا في غاية السخافة والوهن، فإنّ حيثية الماهيّة وإن كانت غير حيثية الوجود، إلّا، أنّ الماهيّة مالم توجد لايمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهيّة، إذ المعدوم لا خبر عنه إلّا بحسب اللّفظ، فالماهيّة مالم توجد لاتكون شيئاً من الأشياء حتّىٰ نفس ذاتها، لأنّ كونها نفس ذاتها فرع تحقّقها ووجودها، إذ مرتبة الوجود متقدّمة علىٰ مرتبة الماهيّة في الواقع، وإن كانت متأخّرة عنها في الذهن، *لأنّ ظرف اتّصاف الماهيّة بالوجود هو الذهن كما علمت، والموصوف من حيث انّه موصوف متقدّم على الصفة في ظرف الاتّصاف. فاحتفظ بذلك فإنّه نفيس.

وقالوا أيضاً: إنّ الصفات ليست موجودة ولا معدومة، ولا مجهولة ولا معلومة، بل المعلوم هو الذات بالصفة، والصفة لا تعلم؛ وسلّموا أنّ المحال منفي، وأنّه لا واسطة بين النفي والإثبات.

*وربّما أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم، حتّىٰ يقال «الثابت» علىٰ بعض

---

* قولـه: «فصل في مساوقة الوجود...» لا يخفى عليك وجه التعبير عن القوم بالناس. وفي تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي: «الوجود يساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه، والمنازع مكابر مقتضى عقله». والتعبير بالمساوقة إشارة إلى تغاير الوجود والشيء مفهوماً وتلازمها خارجاً. ولنا في المقام تعليقات مجدية على كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد وإن شئت فارجع إليه (ط١ ص٣٢ و ٤٤١ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

ثم الفصل الخامس من المقالة الأولى من الهيات الشفاء كافل لأمهات المسائل التي ينبغي أن يلتفت اليها. (ج٢ ط١ ص٢٩١).

وقوله: «يتجدّد على الذات...» أي على الماهية.

* قولـه: «لأنّ ظرف اتّصاف...» تعليل للتأخّر. ثم في المقام اصل من الأصول التي ينبغي الاهتمام بحفظها وهو: «أن الموصوف من حيث انّه موصوف متقدّم على الصفة في ظرف الاتّصاف».

* قوله: «وربّما أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم...» قال العلّامة القيصري في أواخر الفصل

....

الثالث من شرحه على فصوص الحكم المترجم بقوله: «هداية للناظرين»: الماهيّات كلّها وجودات خاصّة علمية لأنّها ليست ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة لأنّ قولنا: الشيء إمّا أن يكون ثابتاً في الخارج، وإمّا أن لايكون بديهي، والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة، وغير الثابت هو المعدوم» (ص٢١ ط١ من الحجري).

أقول: قال الشيخ الأكبر الطائي في الفصّ الزكرياوي من فصوص الحكم ماهذا لفظه: «الحكم لايتّصف بالخلق لأنّه أمر توجبه المعاني لذواتها، فالأحوال لا موجودة ولا معدومة، أي لا عين لها في الوجود لأنّها نسب، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمّى عالماً، وهو الحال. فعالم ذات موصوفة بالعلم فما هو عين الذات ولا عين العلم، وماثمّ إلاّ علم وذات قام بها هذا العلم، وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى فحدثت نسبة العلم إليه وهو المسمّى عالماً» إنتهى.

والحكم في المقام هو حكم الرحمة فإنّ لها حكماً في كل مرحوم، وذلك نحو أن الطبيب خادم الطبيعة فالطبيعة لها حكم في الطبيب. والحكم من المعاني ولا عين له في الخارج فهو ليس بموجود أي ليس له ذات خارجية، ولا بمعدوم أي ليس بمعدوم الأثر في الخارج لأنّ الذات الخارجية بذلك الحكم تصير ذات وصف فيقال إنّه راحم عالم ونحوهما، فسمّيت تلك المعاني بمجرد ذلك الاصطلاح أحوالاً وواسطة بين الوجود الخارجي والعدم الخارجي من هذه الجهة، كما انّ العارفين بالله يسمون الصور العلمية للأشياء في صقع الباري وذاته أعياناً ثابتة في قبال الأعيان الخارجة ولا يطلقون على الأعيان الثابتة أنّها مخلوقة، فإذا صارت موجودة في العين فهي مخلوقة كما نصّ به العلاّمة ابن الفناري في مصباح الأنس حيث قال: «الممكنات من حيث حقائقها المتعينة في علم الحق لا توصف بالجعل» (ص٣١٦ ط١ من الرحلي)، وبالجملة أنّ الحال ليست لها عين موجودة، ولكن فيها شائبة الوجود.

وقد صرّح أيضاً بما قلنا العلاّمة القيصري في شرحه على الفص المذكور حيث قال: «والحكم غير موصوف بأنه مخلوق لأنّه لا عين له في الخارج ليكون موصوفاً بالمخلوقية بل هو أمر معنوي تستلزمه المعاني المعقولة لذواتها وهي المعاني الكلية وهي باطنة لا تزول عن الوجود العيني بحسب الحكم، فالأحوال والأحكام كلّها لا موجودة في الأعيان بمعنى أنّ لها أعياناً في الخارج ولا معدومة بمعنى أنّها معدومة الأثر في الخارج، ـ إلى أن قال في بيان قول الشيخ المذكور آنفاً: «لأنّ الذي قام به العلم يسمّى عالماً وهو الحال»: أي ذلك القيام هو الحال الذي به يسمى صاحبه عالماً، وهذا هو المسمّى بالحال في مذهب المعتزلة الذي هو واسطة بين الوجود والعدم» (ص٤٠٨ ط١ من الحجري).

وقال صاحب الشوارق: «ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة، وإمام الحرمين والقاضي أبو بكر

المعدوم وهو المعدوم الممكن، وعلىٰ نفس الوجود *وعلىٰ أمر ليس بموجود ولا معدوم عندهم مما سموّه حالاً؛ وكأنّ هذه الطائفة من الناس إمّا أن يكون غرضهم مجرد اْصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب، وإمّا أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية،

من الأشاعرة إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج فإمّا باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإمّا باعتبار التبعية لغيره فهو حال. فالحال واسطة بين الوجود والمعدوم لأنّه عبارة عن صفة للموجود لاتكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة مالا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيّة الغير. والذات تخالفها وهي لاتكون إلّا موجودة أو معدومة بل لا معنى للموجود إلّا ذات لها صفة الوجود والصفة لاتكون ذاتاً فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة. واذا كانت صفة للموجود لاتكون معدومة أيضاً لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم». إنتهىٰ.

غرضنا من نقل قول الشيخ في الفصّ الزكريّاوي، وقول ابن الفناري وصاحب الشوارق والقيصري أخيراً أن هذه الأقوال لا تناسب ما قاله القيصري أولاً في الفصل المذكور من شرحه على فصوص الحكم من أن المعتزلة ذهبت إلى أن الماهيّات ثابتة في الخارج منفكة عن الوجود الخارجي. ولا يصح حمل كلام القيصري في الفصل المذكور على الحال بالمعنى الذي ذكره الشيخ في الفص الزكرياوي وصاحب الشوارق كما لا يخفى فلا يوافق كلامه في الفصل المذكور كلامه في شرح الفص الزكرياوي. والذي يسهّل الخطب أنّ طائفة من المعتزلة ذهبت إلى أنّ الماهيّة في حال العدم ثابتة وليست موجودة بوجه من الوجوه؛ وأن بعضاً منهم قال بتحقق الواسطة بين الموجود والمعدوم وسماها حالاً وأطلق عليها الثابت، وبنفي الواسطة بين الثابت والمنفي كما في غرر الفرائد. فيمكن بيان الشيخ في الفصّ الزكرياوي للثاني، وقول القيصري في الفصل المذكور للأول. فليتأمل. وقد تفردنا في القول بالحال بتحقيق أنيق في تعليقة على كشف المراد فإن شئت فارجع إليه (ص٤٤٤ ـ ٤٤٦ ط١ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه). وخلاصة الرأي في ذلك هي الواسطة بالمعنى الذي أفاده الشيخ في الفصّ الزكريّاوي.

وصاحب الأسفار أيضاً أسند إلى المعتزلة القول بثبوت المعدومات كما يأتي في أواخر الفصل الثامن من المرحلة الثانية منه حيث قال: «وليس لأحد أن يقول: إنّ الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة...» (ص١ ص٥٨٤).

* قوله: «وعلى أمر ليس بموجود ولا معدوم...» كالإضافات مثل الأبوّة والمالكية والفوقية والتحتية وأمثالها، بل كالمعاني الكلّيّة ممّا تقدّمت الإشارة إليها آنفاً.

فإن عنوا بالمعدوم، المعدوم في خارج العقل، جاز أن يكون الشيء ثابتاً في العقل معدوماً في الخارج، وإن عنوا غير ذلك كان باطلاً ولا خبر عنه ولا به.

وممّا يوجب آفتضاحهم أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً في الخارج فوجوده هل هو ثابت أو منفي، فإنّه بآعترافهم لايخرج الشيء من النفي والإثبات.

فإن قالوا: وجود المعدوم الممكن منفي، وكلّ منفي عندهم ممتنع، فالوجود الممكن يصير ممتنعاً، وهو محال.

وإن قالوا: إنّ الوجود ثابت له، وكلّ صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصحّ أن يوصف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال.

فإن منعوا آتّصاف الشيء بالصفة الثابتة له، فالماهيّة المعدومة يجب أن لا يصحّ أن يقال لها: إنّها شيء، *فإنّ الشيئية ثابتة لها. وإن آلتزم أحد علىٰ هذا التقدير بأنّه لايصحّ أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء، وقد قال بأنّه شيء، وكذا الإمكان.

ثمّ إنّهم كما آضطرّوا في كون الذوات مشتركة في أنّها ذوات إلىٰ صفات تفترق بها، كذلك يضطرُّهم كون الصفات غير مختلفة في أنّها صفات إلىٰ فرض قسم ثالث يفترق بها، ويتمادى الأمر إلىٰ غير النهاية؛ ويتبيّن أنّه إذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء، وتبيّن عليهم أنّ الصفة مخبر عنها كما أنّ الذات مخبر عنها.

*ومن هذا القبيل جماعة أيضاً تحاشوا عن أن يقولوا إنّ الباري موجود أو معدوم،

---

* قوله: «فإنّ الشيئيّة ثابتة لها» تعليل لقوله لايصح.

* وقوله: «ومن هذا القبيل جماعة أيضاً تحاشوا عن أن يقولوا...» وجه تقديسهم عن ذلك إمّا لأنّه تعالى وجود صرف فلم يطلقوا اسم الموجود عليه لأنّ الموجود علىٰ زعمهم ذات له الوجود، وإمّا لأنّ إطلاق هذه الألفاظ توقيفي.

وأقول: قد جاء في الأثر إطلاق الموجود عليه سبحانه كما في دعاء المجير: «سبحانك يا معبود تعاليت يا موجود أجرنا من النار يا مجير» ورأي توقيفية الأسماء اللفظية فائل جداً. نعم الأدب مع الله يقتضي أن يجتنب العبد عن إطلاق اسم عليه سبحانه يستعمل في العرف بمعنى لايناسب جلاله

لكون اللفظ علىٰ صيغة المفعول يقدّسونه عن ذلك.

وما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف، كيف؟ وجُلّ الألفاظ المطلقة في وصفه ـ تعالىٰ ـ بل كلّها، إنّما المراد منها في حقّ الباري ـ تعالىٰ ـ معانٍ هي تكون أعلىٰ وأشرف ممّا وضعت الأسامي بإزائها، فكما أنّ المراد من السمع والبصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالىٰ ليس معناهما الوضعي، لتقدّسه عن الجسمية والآلة، فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقّه تعالىٰ أعلىٰ وأشرف ممّا يفهمه الجمهور، وليس لنا بدّ من وصفه وإطلاق لفظة من هذه الألفاظ المشتركة المعاني، مع التنبيه علىٰ أنّ صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوّره من تلك اللفظة، هذه في صفاته الحقيقيّة.

وأمّا السلوب والاعتبارات، فلا يبعد أن يراد من الألفاظ الموضوعة بإزائها المستعملة فيه ـ تعالىٰ ـ معانيها الوضعية العرفية.

*وأمّا من احتجّ علىٰ عدم إطلاق لفظ الموجود فيه بأنّه يلزم منه كونه ـ تعالىٰ ـ مشاركاً للموجودات في الوجود، *فقد ذهب إلىٰ مجرّد التعطيل فإنّه لا

وجماله تعالى شأنه وقد قال عز من قائل: «ولله الأسماء الحسنىٰ فادعوه بها» فقد نهى سبحانه عن اطلاق الأسماء غير الحسنى عليه، لا أنّ كلّ اسم لم يرد في الكتاب والسنّة فهو ليس من الحسنى كما يدعيه القائل بالتوقيفيّة أفلا يتدبّرون القرآن حيث قال: «سبحان الله عمّا يصفون إلّا عباد الله المخلصين»؟

ثمّ إطلاق الموجود عليه من حيث إنّه مشتق كإطلاق سائر المشتقات عليه نحو يا حيّ يا عالم يا قادر وغيرها. ورسالتنا المسمّاة بـ «الكلمة العليا في توقيفيّة الأسماء» في ثمانية أبواب يبحث كلّ باب عن مسألة في توقيفية الأسماء، ولعمري إنها رسالة غريزة المحاسن وعزيزة المسائل في موضوعها جدّاً، وقد طبعت.

* قوله: «وأما من احتج على عدم...» أي وأمّا من احتجّ على عدم إطلاق لفظ الموجود عليه تعالى بأنّه يلزم من إطلاق لفظ الموجود عليه كونه تعالى مشاركاً للموجودات في الوجود ...الخ.

* قوله: «فقد ذهب إلى مجرد التعطيل...» أي التعطيل عن معرفة ذاته تعالى وصفاته، وتعطيل العالم عن المبدأ الموجود، وتعطيل عقولنا عن المعرفة. ونعم ما نطق به المتألّه السبزواري في غرر الفرائد من قوله: «وخصمنا قد قال بالتعطيل» (ص١١ ط الناصري) ولم يدر علماء العوام وعوام العلماء أن السنخيّة كسنخية الشيء والفيء من شرائط العليّة والمعلولية، بل توحيد الوجود الصمدي

يصحّ من أن يقال: إنّه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء، وإلّا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء، فإذا لم يكن شيئاً يكون لا شيئاً، لاستحالة الخروج عن السلب والإيجاب، وكذا الهوية والثبات والتقدّم وأمثالها، فينسدُّ باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله.

والعجب أنّ أشباه هؤلاء القوم ممّا يعدّون عند الناس من أهل النظر *وهذا هو العذر في إيرادنا شيئاً من هوساتهم في هذا الكتاب، إذ العاقل لا يضيّع وقته بذكر هذه المجازفات وردّها.

وذكر صاحب الإشراق في كتاب «المطارحات» بعد ذكر ماتهوّسوا به من شيئيّة المعدوم وإثبات الواسطة: ومن العجب أنّ الوجود عندهم يفيده الفاعل، وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يفيد الفاعل وجود الوجود، مع أنّه كان يعود الكلام إليه ولا يفيد ثباته فإنّه كان ثابتاً في نفسه بإمكانه، فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً، فعطّلوا العالم عن الصانع.

قال: وهؤلاء قوم نبغوا في ملّة الإسلام، ومالوا إلى الأمور العقلية، وما كانت لهم أفكار سليمة، ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية، ووقع بأيديهم مما نقله جماعة في عهد بني أميّة من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظنّ القوم أنّ كلّ اسم يوناني فهو إسم فيلسوف، فوجدوا فيه كلمات

أشمخ رتبة من التفوه بالعلية والمعلولية. وفي ينبوع الحياة:

هو الصمد الحق أي الكل وحده ... هو الأول في آخر الآخريّةِ
ومعناه لا جوف له فهو مصمت ... كما فسّر من أهل بيت النبوّةِ
فمن هو معلول ومن هو علة ... لدى الصمد الحق الوحيد بسطوةِ
فصار السوي غير السوي غير أنه ... شئون وآيات لذاتٍ فريدةِ

فعليك بما أفاد صاحب غرر الفرائد في بيان قوله: «وخصمنا قد قال بالتعطيل» وبرسالتنا: (الكلمة العليا في توقيفيّة الأسماء).

* وقوله: «هذا هو العذر في إيرادنا» أي ذكر كلام هذا القوم هو العذر الخ. وقوله: «وذكر صاحب الإشراق في كتاب المطارحات...» ارجع إلى الفصل الأول من المشرع الأول من كتاب المطارحات (ص٢٠٥ ط١ ـ ايران).

أستحسنوها وذهبوا إليها وفرّعوها، رغبة في الفلسفة، وأنتشرت في الأرض وهم فرحون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء، إلّا، أنّ كلّهم انّما غلطوا بسبب ماسمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنّفوا كتباً يتوهّم أنّ فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها، فقبلها متقدّموهم وتبعهم المتأخّرون، وما خرجت الفلسفة إلّا بعد أنتشار أقاويل عامّة يونان وخُطَبائهم وقبول الناس لها.

فصل ٩

في *الوجود الرابطي

إطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين:

أحدهما: ما يقابل الوجود المحمولي وهو *وجود الشيء في نفسه، *المستعمل في مباحث الموادّ الثلاث. *وهو ما يقع رابطة في الحمليات الإيجابية *وراء النسبة

---

* قوله: «فصل في الوجود الرابطي...» المطلوب في هذا الفصل هو الفرق بين الوجود الرابط وبين الوجود الرابطي، والفرق بين ما يقع بازاء كل واحد منهما.

* وقوله: «وهو وجود الشيء في نفسه» ضمير هو راجع إلى الوجود المحمولي. ووجود الشيء في نفسه هو مفاد كان التامّة المتحقّق في الهليات البسيطة كقولنا الله موجود، والعقل موجود، والجسم موجود، والبياض موجود.

* وقوله: «المستعمل في مباحث المواد الثلاث» كلمة المستعمل صفة للفظة ما في قوله: «أحدهما ما يقابل». والمواد الثلاث هي الوجود والإمكان والامتناع الآتي بحثها في الفصل التالي لهذا الفصل. وكأن هذا الفصل توطئة وتمهيد للمنهج الآتي.

ثم ما هو المستعمل في مباحث المواد الثلاث هو مفادكان الناقصة المتحقق في الهليات المركّبة كقولنا: الجسم أبيض، إذ هو في قوة قولنا: الجسم كان أبيض. وهذا القسم هو الوجود الرابط، ومقابله الوجود المحمولي أي الذي هو وجود الشيء في نفسه الشامل لما سوى الوجود الرابط مطلقاً من الواجب والممكن بجميع أنحائه سواء كانت جواهر أم أعراضاً.

* وقوله: «وهو ما يقع رابطة في الحمليات» ضمير هو راجع إلى كلمة «المستعمل»، أو إلى لفظة «ما» في قوله: «ما يقابل الوجود المحمولي» ومآلها واحد. والحمليات الإيجابية هي مفاد كان الناقصة المتحقّق في الهليات المركّبة كالمثال المذكور: «الجسم أبيض» فإنه في قوة «الجسم كان أبيض».

* وقوله: «وراء النسبة الحكمية الاتّحادية التي هي تكون في جملة العقود» أي في جميع القضايا

الحكمية الاتّحادية التي هي تكون في جملة العقود.

*وقد اُختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا، ثمّ تحقّقه في الهليات البسيطة أم لا، والحقّ هو الأوّل في الأوّل، والثاني في الثاني، *والاتّفاق

موجبة كانت أو سالبة بسيطة كانت أم مركّبة. أي الوجود الرابطي غير النسبة الحكمية التي تكون في جملة العقود. قال بهمنيار في التحصيل: «إنّ الإيجاب موضوع ومحمول ونسبة بينهما، والسلب موضوع ومحمول ونسبة بينهما ورفعها».

وبعبارة أخرى: الفرق بين النسبة الحكمية والوجود الرابطي (أي الوجود الرابط) هو أنّ الأول يوجد في جملة العقود بسيطة كانت أو مركّبة، والثاني لا يوجد إلا في المركّبة؛ وأن النسبة الحكمية ربّما توجد بدون الوجود الرابطي (أي الوجود الرابط) كالتشكيك في النسبة فإن هذا التشكيك لايمكن إلا بعد تصور النسبة، وأما الوجود الرابط لايكون إلّا بعد الحكم؛ وربّما يصحّ أن توجد نسبة بدون وجود رابط كملاحظة معنى الحرف بدون ضم ضميمة. وسيأتي تحقيق ذلك الفرق إن شاء الله فارتقب.

واعلم أنّ وجود الشيء له اعتباران: الوجود المحمولي للجواهر، والوجود المحمولي للأعراض فإنّ وجود الأعراض أيضاً وجود محمولي لأنّه يحمل ويقال البياض موجود؛ والاعتبار الثاني كونهما ناعتين فافهم.

* قوله: «وقد اختلفوا...» يعني أنّ كلمات القوم قد اختلفت حول الوجود الرابطي في أمرين: أحدهما أنّ الوجود الرابطي بمعنى الرابط هل هو نوع، والوجود المحمولي نوع آخر حتى يكون الوجودان نوعين متغايرين، أو أنّ الوجود الرابط من نوع الوجود المحمولي أي إنّهما نوع واحد؟

والأمر الثاني المختلف فيه حول الوجود الرابطي هو أنّ الوجود الرابطي بمعنى الرابط هل يتحقق في الهليات المركّبة فقط، أم يتحقّق في الهليات البسيطة أيضاً؟

مختار المصنّف هو الأول في كلا الأمرين، أي إنّ الوجود الرابط يغاير الوجود المحمولي نوعاً، وإنّ الوجود الرابط يتحقّق في الهليات المركّبة فقط كما قال على أسلوب عبارته هو الأول في الأول، والثاني في الثاني. والثاني في الثاني في عبارته هو الأول في الثاني في عبارتنا.

* قوله: «والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود...» جواب عن ايراد يرد عليه ظاهراً. والإيراد هو أن يقال: إنّكم ذهبتم إلى أنّ الوجود مطلقاً أي بجميع أنحائه ومراتبه ودرجاته وكثراته حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب، والوجود الرابط ليس بخارج عن هذه الحقيقة بل هو أيضاً نحو من انحائها ومرتبة من مراتبها ودرجة من درجاتها وإن كان في الدرجة النازلة بالنسبة إلى المراتب العالية. كما قلتم في أوائل الفصل الثاني: «الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود، وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد». فكيف ذهبتم هاهنا إلى الأول في الأول، بل يجب على مبناكم أن تقولوا هو الثاني في الأول؟

النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية، كما *سيتّضح لك مزيد إيضاح، *علىٰ أنّ الحقّ أنّ الاتفاق

وخلاصة الجواب أنّ ما قلنا سابقاً من الاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً لاينافي كلامنا هاهنا من أنّ الوجود الرابط يغاير الوجود المحمولي نوعاً لأنّ كلامنا السابق كان في عين حقيقته وأطوار مراتبه الواقعيّة خارجاً أو ذهناً ولا اختلاف فيه مع كثرة شؤونه، وأمّا هاهنا فالكلام في معاني هذه الطبيعة الوجودية ومفهوماتها الانتزاعية وإنّما جاء التخالف من هذه الحيثية. مثلاً كما أنّ الاتّحاد في الجنس لاينافي تخالف أنواعه كذلك طبيعة الوجود والتخالف النوعي. وسيتضح لك الأمر من نقل كلام الشيخ في المباحثات عن المشاعر. وكأنّ بيان الحكيم النوري في المقام يرجع إلى ماقلنا حيث قال: «قوله والاتفاق النوعي ...الخ ـ إشارة إلى أنّهما واحد بحسب السنخ والحقيقة ومختلفة باعتبار أن الوجود المحمولي خارج عن المقولات رأساً بالذات، وما يقابله، هو إحدى المقولات أعني مقولة الإضافة وهي من المعقولات الثانية وللمعقولات الثانية نحو تحقق ضعيف بحسبه يكون من سنخ حقيقة الوجود المحمولي» إنتهىٰ كلامه. وسيأتي التحقيق في كون الوجود الرابط من المعقولات الثانية. وقوله: «في معانيها الذاتية» أي الماهيّات. والمفهوم أعم من الماهيّة.

* وقوله: «كما سيتضح لك مزيد ايضاح» يأتي البحث عن الوجود الرابط في المرحلة الثانية (ص٥٤٣). علىٰ أنّ الوجود الرابط لمّا كان المستعمل في مباحث المواد الثلاث ستتّضح نبذة من أحواله في المنهج الثاني الآتي بعد هذا الفصل.

* قوله: «على أنّ الحق أنّ الاتفاق بينهما في مجرّد اللفظ» أي الاشتراك اللفظي. ثمّ كلامه هذا ظاهر في أنّه عدل عن أن يكون بينهما ـ أي بين الوجود الرابط والوجود المحمولي ـ اتفاق واقعاً، ومشعر بأنّهما من نوعين متغايرين والاشتراك بينهما لفظي لا معنوي أعني أنّ كلامه هذا ظاهر في أن الوجود الرابط والوجود المحمولي كما أنّهما متخالفان معنىً ومفهوماً كذلك متخالفان حقيقةً فهذه حقيقة وتلك حقيقة أخرىٰ، وانّما يطلق لفظ الوجود عليهما كما تطلق لفظة الجَوْن مثلاً على الأسود والأبيض.

وفسّر المدرّس آقا علي الزنوزي في رسالته في الوجود الرابطي كونهما متفقين في مجرد لفظ الوجود بقوله: «وخلاصة القول أنّ حقيقة الوجود الرابطي (يعني الوجود الرابط) إذا لوحظت بوجه ينتزع منها عنوان الوجود رجع إلى الوجود المحمول، وإذا لوحظت بوجه ينتزع منها الاتّحاد الجزوي الآلي المأخوذ لتعرف حال الموضوع مع المحمول فقد لوحظ فيها فقد خاص، والفقد هو العدم بعينه وهو لا يشارك الوجود في ذاتي وكذا الفعليّة التي تستتبعه، ونفي الاشتراك الذاتي يلازم نفي الاشتراك العرضي إذ الاشتراك فيه يتوقّف على الاشتراك في الذاتي وإلّا صدق المفهوم الواحد على الأمور المتباينة من كل جهة أو من جهة أنّها متباينة، ويلزم من ذلك انقلاب جهة التباين إلى جهة الاتحاد

وهو كما ترى، فقد بان أنّ إطلاق الوجود على حقيقة الوجود الرابطي (يعني به الوجود الرابط) وحقيقة الوجود المحمولي ليس إلّا باشتراك في مجرّد اللفظ». إنتهى.

وتبع المدرّس الزنوزي في التفسير المذكور الملّا محمّد الهيدجي في تعليقته على هذا المقام من الأسفار حيث قال: «إنّ الوجود الرابط حين كونه رابطاً لم يكن بهذا الاعتبار وجوداً ولا شيئاً من الأشياء، فإن أطلق عليه الوجود وحاله هذه فهو من اشتراك اللفظ فقط وهو الحق، ثمّ إن التفت إليه العقـل وقصده بالحكم عليه أو به انقلب وجوداً محمولياً كما هو شأن المعاني الحرفية حين كونها الروابط والأدوات ليس شيئاً من الأشياء المحصّلة التامّة، وإذا صارت منظوراً اليها معقولة بالقصد محكوماً عليها انقلبت اسميّة استقلالية انقلاب الناقص إلى التام والقوة إلى الفعل، ففرق بين كون الشيء شيئاً أو قوة على شيء إذ القوة بما هي قوة ليست شيئاً من الأشياء أصلاً إلّا باعتبار آخر غير كونها قوة ـ كما سيجيء تحقيق ذلك من المصنّف بعد عدّة ورقات عند بيان كون المواد من المعاني العقلية ـ». إنتهى.

وأقول أوّلاً أنّ محطّ النظر في المقام هو بيان التّنافي بين حقيقة الوجود الرابط وبين حقيقة الوجود الرابطي وتخالف واقعيتهما فقط، وإلا فاختلافهما من جهات أخرى ليس بهذه المثابة والمنزلة. وذلك لأنّ تشاجر الاختلاف بينهما يأتي على صور: منها أن يكون التشاجر في مفهوم الوجود الرابطي (أي الرابط) والوجود المحمولي. ومنها أن يكون في مفهوم الأول وحقيقة الثاني. ومنها أن يكون بعكس هذا في حقيقة الأوّل ومفهوم الثاني. ومنها أن يكون التشاجر في حقيقتهما وواقعيتهما، وهذا هو محطّ النظر والبحث هاهنا.

وثانياً أنّه لا نزاع في أنّ المعاني الحرفية إذا لوحظت مستقلّة انقلبت اسميّة كالابتداء المستفاد من حرف من الجارة الابتدائية في قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، والابتداء الملحوظ مستقلاً في قولك: «الابتداء خير من الانتهاء» مثلاً ـ على ما تحقّق في الحاصل والمحصول من شرح الجامي على الكافية لابن الحاجب ـ: ولكن المقام ليس البحث فيه عن لحاظ الوجود الرابط مستقلاً لأنّه بهذا اللّحاظ يخرج من كونه رابطاً، فليس برابط من هذه الجهة كما سيصرح المصنّف به في آخر الفصل بقوله: «نعم ربما يصح أن يؤخذ نسبياً غير رابطي»؛ على أن قول المدرس: «إذا لوحظت بوجه ـ إلى قوله: فقد لوحظ فيها فقد خاصّ» لم يعلم وجهه؛ وكذا قول الهيدجي: «إن الرابط حين كونه رابطاً لم يكن وجوداً» لم يعلم وجهه، وفي قولها دغدغة بلا ارتياب وإن كان تعبير المدرّس أولى من تعبير الهيدجي حيث يمكن إرجاع قوله: «لوحظ فيها فقد خاص» إلى غاية ضعف الوجود الرابطي ـ أي الرابط ـ أو عدم استقلاله قبال المحمولي، لا أنّه لم يكن وجوداً أصلاً.

وبعد اللّتيّا والتي نقول: إنّ للانتزاعيات والإضافات المقولية وأعدام الملكات نحو وجود، كما هو

رأي المصنّف ـ وهو الحق ـ فيها، ويصرّح به ويحقّقه في كتابه هذا غير مرّة، فكيف ساغ لنا القول بأنّ الوجود الرابط ليس بوجود، وأن هذا هو مراد المصنّف من قوله: «على أنّ الحق أنّ الاتفاق بينهما في مجرّد اللفظ» حيث أطلق لفظ الوجود على عدم هو الوجود الرابط، وعلى وجود هو الوجود المحمولي؟، وقد قال المصنّف في تعليقته على شرح حكمة الإشراق: «يمكن ارجاع الرابط إلى نحو من أنحاء الوجود وهو كون الشيء على صفة نحو وجود الأعراض وغيره ممّا يكون وجودها في أنفسها بعينه وجودها لغيرها، ويمكن إطلاق الوجود عليها بالاشتراك اللفظي، ولا يلزم من كون الرابط أمراً عقلياً بكـون الـوجود المحمولي كذلك أمّا على تقدير الاشتراك اللّفظي فظاهر، وأمّا على تقدير الاشتراك المعنوي فكما علمت أنّه يتشكّك والمشكّك قد يكون متفاوت الحصول كمالاً ونقصاً». إنتهى.

وكذا قال في المشاعر: «قال الشيخ الرئيس في المباحثات: «إنّ الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان له اختلاف فبالتأكّد والضعف، وانّما تختلف ماهيّات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع فإنّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيّته لا لأجل وجوده» إنتهى كلامه.

فالتخصيص في الوجود على الوجه الأول بحسب ذاته وهويّته، وأمّا على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الذاتية الكلّيّة. ولا يبعد أن يكون المراد بتخالف الوجودات نوعاً كما اشتهر من المشائين هذا المعنى وهو بعينه كتخالف مراتب الأعداد أنواعاً بوجه وتوافقها نوعاً بوجه ما فإنّهـا يصـحّ القول بكونها متحدة الحقيقة إذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي أمور متشابهة ويصحّ القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية إذ ينتزع العقل من كلّ مرتبة نعوتاً وأوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها ولها آثار وخواصّ متخالفة تترتّب عليها بحسب أحكام نفسية ينتزع العقل من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة أخرى لذاتها، فهي بعينها كالوجودات الخاصّة في أنّ مصداق تلك الأحكام والنعوت الكلّيّة ذواتها بذواتها. فاتقن ذلك فإنّه من العلوم الشريفة». إنتهى كلامه الشريف في المشاعر (ص٣٦ ـ ط١ من الحجري).

وكم لما نقلنا من كلامه عن تعليقاته على حكمة الإشراق وعن كتابه المشاعر وغيرهما نظائر. والغرض أن ما فسّره المحققان المدرس والهيدجي لا يوافق مشرب المصنف لما دريت من أن مشربه هو أن للوجود الرابط حظاً من الوجود كسائر الإضافات والنسب. فالحق في توجيه قوله: «من أنّ الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ» هو أن يقال ما قاله المتألّه السبزواري في المقام: «لعلّ مراده أنّه لما كان بينهما غاية التباعد كاد أن يكون المشترك اللّفظي كما مرّ نظيره في اتّصاف الماهيّة بالوجود وإلّا كان خلاف التحقيق الذي عنده. وأشار إليه هاهنا أيضاً بقوله في معانيها الذاتية، وأوضحناه غير مرّة: كيف وهو ـ قدّس سرّه ـ حقّق في هذا السفر أن الانتزاعيات والإضافات وأعدام الملكات لها حظوظ

بينهما في مجرّد اللفظ.

*والثاني: ماهو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية، *وليس معناه إلاّ تحقّق الشيء في نفسه، *ولكن علىٰ أن يكون في شيء آخر أوله

من الوجود...» فتدبّر؛ وقد تبعه في ذلك الحق الحقيق استاذنا الآملي ـ قده ـ في تعليقاته على غرر الفرائد.

* قوله: «والثاني ما هو أحد اعتباري...» هذا ثاني المعنيين من معنى الوجود الرابطي. وهذا القسم يعبر عنه بالرابطي صوناً من الالتباس. وهذا القسم له الوجود المحمولي أي وجود الشيء في نفسه وإن كان مع ذلك نعتاً للغير ويكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، أي يحتاج في تحققه الخارجي إلى موضوع ولكن يمكن تعقله على الاستقلال كوجود البياض مثلاً؛ بخلاف الوجود الرابط لايمكن تعقّله على الاستقلال من حيث هو وجود رابط. وقوله: «الذي هو...» صفة للأحد في قوله: «أحد اعتباري...».

* وقوله: «وليس معناه...» يعني أنّ الوجود الرابطي هذا له تحقّق في نفسه ويمكن تعقله على الاستقلال أي ليس من سنخ المعاني الحرفية كالوجود الرابط.

* وقوله: «ولكن على أن يكون...» أي لاتنافي بين كون هذا القسم من الوجود الرابطي متحققاً في نفسه وبين كونه من المعاني الناعتية. وبعبارة أخرىٰ لاتنافي بين كونه من الإضافة المقولية وبين كونه من الإضافة الإشراقية فإنّ الإضافة الإشراقية لاتخرج الأشياء من كونها متحقّقة في أنفسها. وقوله: «أوله» كالصورة للمادة، وكوجود المعلول للعلّة كالمنشئات للنفس. وقوله: «أو عنده» كالصورة الجزئية عند النفس. وقوله: «كما في الوجود القيوم بذاته فقط» قيد للمنفي بخطّه ـ ره ـ.

وللسيّد الأجل الميرزا أبي الحسن الحكيم الشهير بجلوة ـ قدّس الله تعالى سرّه ـ تعليقة في المقام في مخطوطاتنا الموجودة عندنا يليق أن نأتي بها تبييناً للمرام، قال: «قوله: وليس معناه إلاّ تحقّق الشيء في نفسه، مراده أنّه لايكون من الروابط في الحمليات الإيجابية أي من سنخ المعاني الحرفية فلا منافاة بين عدّ كل وجودات الممكنات من هذا القسم، وبين قوله أن ليس للممكنات وجودات في نفسها بل يكون محض الربط لأنّ وجوداتها ليست من سنخ المعاني وإن كانت من الروابط والإضافة الإشراقية. ومراده من قوله أوله أي يكون وجود الشيء لشيء آخر بحيث لايكون له جهة وذات غير الرابط بذلك الشيء كوجود المعلول للعلّة عند المصنّف ـ ره ـ فعلى هذا لايكون مقابل هذا الوجود أي الوجود في نفسه ولكن على أن يكون في شيء أوله أو عنده إلاّ الواجب على رأي المصنف ـ ره ـ لأن غير الواجب كلّه يكون وجوده للواجب محض الربط على رأيه؛ وأمّا على قول غيره فمقابل هذا الوجود هو الواجب وجملة المفارقات الإبداعية التي غير حالة في المادة وإن كانت متعلّقة بها نحواً من التعلّق كالعقول والنفوس لأنّها لاتكون حالّة في شيء وهو ظاهر، ولا لشيء

أو عنده، لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيّوم بذاته فقط في فلسفتنا، وجملة المفارقات الإبداعية في الفلسفة المشهورة، فإنّ وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلّة الفاعلية التامّة عندنا وعندهم، *لكنّا نقول بأن لا جهة أُخرىٰ للمعلول غير كونه مرتبطاً إلىٰ جاعله التامّ، يكون بتلك الجهة موجوداً

بالمعنى الذي ذكرنا لأنّ جهة الربط تكون فيها على مذاق غير المصنّف. ولا عند شيء لأنّ المراد من العند هو حضور الصورة العرضية المعلومة؛ وأمّا غير المبدعات فداخل في الرابطي بهذا المعنى، أمّا العرض فلحلوله في الموضوع فيكون في شيء، وأمّا الصورة الجسمية التي بالحقيقة هي الجسم والمادة حاملة للجسم ولاتكون داخلة في الجسم كما هو التحقيق وصرّح به أيضاً الشيخ الرئيس فلحلولها في المادة. وأمّا نفس المادة فلا تكون لها وجود بالفعل فلا تكون داخلة في المقسم لأنّ المقسم هو الوجود بالفعل. وأيضاً من قوله من جملة المفارقات الإبداعية في الفلسفة المشهورة لا يلزم أن يكون الموجود لذاته منحصراً فيها فلا منافاة أن يدخل فيه الجسم» إنتهىٰ كلامه.

ولايخفىٰ عليك أن كلام السيّد الجلوة في المادة حيث قال: أمّا نفس المادة فلا يكون لها وجود بالفعل فلاتكون داخلة في المقسم لأنّ المقسم هو الوجود بالفعل لايوافقه البرهان كما حقّق في محلّه وسيأتي كلام المصنّف في وجود المادة. وكذلك لنا كلمات أُخرىٰ حول بعض أنظاره يوجب الإتيان بها الخروج عن موضوع البحث في هذا الفصل، فلنرجع إلى ما كنّا فيه.

* قوله: «لكنّا نقول بأن لا جهة أخرى...» كلام كامل في غاية الاستواء وتعقله يحتاج إلى تجريد الفكر وتلطيف السر، ولعمري إنه بحر بعيد الغور، ولقد بسطنا القول حوله في رسالتنا في «لقاء الله» تعالى. والمراد أن ما سواه سبحانه ليس إلّا ربطاً محضاً وتعلقاً صرفاً يعبّر عنه بالإضافة الإشراقية لا أن لها الوجود الرابطي الذي من أقسام الوجود في نفسه حتى تكون وجودات الممكنات لفاعلها القيّوم كوجودات الأعراض لموضوعاتها في عدم استقلالها فإنّه مبني غير رصين، والأول أعني كونها ربطاً محضاً محقق مبتن على بنيان مرصوص والله هو الهادي إلى توحيده الوحداني الأحدي. فانظر إلى كلام ولي الله الأعظم الإمام الصادق ـ عليه السّلام ـ: «إنّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» رواه ثقة الاسلام الكليني في الجامع الكافي (ج٢ ـ من المعرب ص١٣٣). والوجودات بأنحائها الكثيرة ليست إلّا أمراً واحداً صمداً وسعت رحمته كل شيء.

از كران ازلى تا بكران ابدى درج در كسوت يك پيرهنش ساخته اند

وكل موجود في أي موطن كان ليس إلّا ربطاً محضاً إلى جاعله التام، إلّا أنّك إذا نظرت إلى موجود تراه محدوداً له مقام معلوم فتقول له وجودان وجود لجاعله ووجود لنفسه فجاءت له النسبتان نسبة إلى الجاعل، ونسبة إلى نفس ذاته فبهذه العناية تتحقّق الإضافة الإشراقية.

من و تو عارض ذات وجوديم مشبّكهاى مرآت وجوديم

لنفسه لا لجاعله، حتّى يتغاير الوجودان وتختلف النسبتان، وهم لا يقولون به.

*إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي، *وعندهم إمّا نفس الماهيات كما في طريقة الرواقيين، أو اتّصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين، *فإذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه أن يباين تحقّق الشيء في نفسه

---

* قوله: «إذ المعلول عندنا...» كلام بعيد الغور جداً.

اين همه عكس مى و رنگ مخالف كه نمود يك فروغ رخ ساقى است كه در جام افتاد

وقد قسّموا الموجودات إلى المكوّنات والمخترعات والمبدعات. وفسّر الجمهور الإبداع بأن الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان كما في أواخر النمط الخامس من كتاب الإشارات.

وذهب الشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه الشريف ـ في آخر النمط السادس منه إلى أنّ الإبداع هو ايجاد شيء بلا توسط أصلاً سواء كانت الواسطة مادةً أو آلةً أو زماناً أو غيرها حتى العقول، فالمبتدَع بالحقيقة عند الشيخ هو الصادر الأول أي العقل الأول فقط دون ما سواه لوجود الواسطة والواسطة هي العقل الأول. وأمّا عند الجمهور فالعقول كلّها من المبدعات لأنّ الواسطة فيها عقول لا مادة أو آلة أو زمان، والشيء الموجَد بواسطة العقل فقط لا يخرج عندهم عن كونه مبدَعاً. وأمّا ما أشار إليه المصنّف من أنّ المعلول هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي فهو طور وراء ما ذهب إليه هؤلاء، ولا يعقله إلّا الراسخون في العلم. ونكتفي في بيانه بإشارة فنقول:

الجعل الإبداعي هو الجعل البسيطي يعم المبدعات والمخترعات والمكونات لأنّ الوجود الصمدي بحكم كل يوم هو في شأن يأتي بخلق جديد وشأن جديد من الحركة الحبية المقتضية لتجدد الأمثال والحركة في الجوهر، فما سواه شؤونه الذاتية بالوجود الرابط بالإضافة الإشراقية.

* وقوله: «وعندهم إمّا نفس الماهيّات» إذا كان المعلول على ظاهر ما أسند إلى الرواقيين والمشائين فالمعلول هو الوجود الرابطي بمعناه المستقل المنسوب إلى علته، والوجود الرابطي بهذا المعنى تأباه فطرة التوحيد.

* قوله: «فإذن هذا الوجود الرابطي...» يعني به الوجود الرابطي بالمعنى الثاني، أي الوجود المحمولي الناعتي حيث قال: «والثاني ما هو أحد اعتباري وجود الشيء...» والغرض أنّ الوجود الرابطي بالمعنى الثاني ليس طباعه في ذاته أن يباين تحقّق الشيء في نفسه بالذات بل كما قال آنفاً: «وليس معناه إلّا تحقّق الشيء في نفسه.

وإنّما قال هاهنا بل إنّه أحد اعتباراته التي عليها كان بصيغة الجمع، وقال ثمّة هو أحد اعتباري وجود الشيء بالتثنية؟ لماما أن الجمع بمعناه المنطقي فيشمل التثنية؛ وإمّا أنّ للشيء اعتبارات، فقد لاحظ تارة كثيراً منها، ومن آحاد تلك الكثرة كونه وجوداً في نفسه ناعتاً فقال: بل إنّه أحد اعتبارات

بالذات، بل إنّه أحد اعتباراته التي عليها كان؛ *وأمّا الوجود الرابطي الذي هو

الشيء التي كان ذلك الشيء عليها ولا ضير في ذلك.

* قوله: «وأمّا الوجود الرابطي...» أي الوجود الرابطي بالمعنى الأول في الكتاب وهو الوجود الرابط المستعمل في المواد الثلاث المقابل للوجود المحمولي.

أقول: وقد حان أن نأتي بما وعدناه من تحقيق الكلام في الوجود الرابط المتحقق في الحمليات الموجبة المركبة، وفي النسبة الحكمية الاتّحادية التي هي تكون في جملة العقود سواء كانت موجبة أو سالبة، وفي التصديقات بسيطة كانت أو مركّبة أي في الهليات البسيطة أو المركبة حتى يعلم أنّ الأوّل وراء الثاني أي سوى الثاني وغيره. فاعلم أوّلاً أن بعضهم قد أفاد في المقام أنّ الفرق بين النسبة الحكمية والوجود الرابطي هو أنّ الأولى توجد في جملة العقود بسيطة كانت أو مركّبة، والثاني لايوجد إلّا في المركبة، وأن النسبة الحكمية ربما توجد بدون الوجود الرابطي (أي الوجود الرابط) كالتشكيك فإنّ التشكيك في النسبة لايمكن إلّا بعد تصوّرها، وأمّا الوجود الرابطي لايكون إلّا بعد الحكم، وربّما يصحّ أن توجد نسبة غير رابطي كملاحظة معنى الحرف بدون ضم ضميمة.

وثانياً أنّ التحقيق عند المصنِّف كما يأتي في الفصلين الأوّل والتاسع من المرحلة الثانية هو أنّ السالبة ليست فيها نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية بل إن النسبة الحكمية توجد في كل قضية موجبة فلا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي في الموجبات أي إنّ مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلّا رفع تلك النسبة الإيجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط. فارجع إلى الفصل التاسع المذكور المترجم في أنّ العدم ليس رابطياً سيّما ذيله المعنون بقوله تتمّة تحقيقيّة.

وأنّ التحقيق عنده وعند غير واحد من أساطين الحكمة كالشيخ الرئيس في منطق الإشارات والشيخ الإشراقي في منطق حكمة الإشراق (ص٧٤ ـ ط١) هو أن الهليات البسيطة خالية من الوجود الرابط لأنّ القضية الهلية البسيطة ثبوت شيء لا ثبوت شيء لشيء.

وبعبارة أخرى: القضية ثنائية. وفي اللآلي:

«سمّ القضية ثنائيّة إن ربط حذف وهي ثلاثية إن ربط ثقف،

كما أنّها رباعيّة إن ذكرت الجهة فيها معه. وللقضيّة الثنائية والثلاثية معنى آخر ـ وهذا هو المقصود في المقام ـ كما قلنا: كذا الثنائي والثلاثي من العقد هما مطلبا هل بسيط وهل قد ركبا، يعني قضية محمولها الوجود المطلق كالإنسان موجود ثنائية لأنّ مفادها ثبوت الشيء ولا وجود رابط فيها؛ وقضية محمولها الوجود المقيد كالإنسان كاتب ثلاثية لأنّ مفادها ثبوت شيء لشيء وفيها وراء الموضوع والمحمول وجود رابط فيها قد تذكر الرابطة وقد تحذف فمع أنها ثلاثية تكون ثنائية وثلاثية بمعنى آخر، وأمّا البسيطة فلم تكن لها رابطة رأساً» إنتهى كلامه. وحيث إنّ الرابط انّما يتحقّق في الحمليات الإيجابية المركبة أي في التصديق المركب فالقاعدة الفرعية غير جارية في التصديق البسيط أعني

الهلية البسيطة. وفي غرر الفرائد:

«وفي بسيطة من الهلية لا تجرين قاعدة الفرعية
لأنّها ثبوت شيء قد بدت وهي لكون الشيء شيئاً قد حوت».

وبالجملة انّ معنى التصديق البسيط في قولك زيد موجود مثلاً ما يقال بالفارسيّة: «زيد هست» لا ان «زيداً هست است» بخلافه في التصديق المركّب في قولك: زيد كاتب، تقول زيد كاتب است، أي زيد الموجود كاتب، أو زيد يوجد كاتباً.

وأمّا النسبة الحكمية فهي متحقّقة في التصديق البسيط دون الرابطة التي هي الوجود الرابط لأنّ هذه الرابطة هي واقعية متحققة في حاق القضايا مع قطع النظر عن التحليل العقلي والسبر والتقسيم والتجزية ونحوها مثلاً قضية زيد جالس متضمّنة لثبوت صفة الجلوس لزيد واقعاً وإن لم يكن معتبر يعتبر الجلوس له، بخلاف قضيّة زيد موجود ليس فيها غير تحقّق هذا الوجود أمر وإن كان العقل يحلّلها إلى شيئين موضوع ومحمول ثمّ يسند المحمول إلى الموضوع ولكنّه اعتبار يفرض في الذهن والتصوّر فقط.

وعلى هذا المنوال في السوالب حيث إنّ فيها قطع ربط بمعنى أن السالبة الضرورة وسالبة الضرورة واحدة كما سيجيء البحث عن ذلك في المرحلة المذكورة من الكتاب مفصّلاً، وحيث إنّ فيه قطع ربط فلا يوجد فيه رابط واقعاً وإن كان لايخلو من النسبة الحكمية الاتّحادية.

ويتضح لك الفرق بين الرابطتين بالتأمل في ماتقدّم في صدر البحث من أنّ الوجود الرابطي من المعقولات الثانية، ولايخفى عليك أنه من المعقولات الثانية بالمصطلح الفلسفي حيث إنّ العروض في الذهن وأمّا الاتصاف ففي الخارج كالأبوة لزيد. والسوالب تصدق مع انتفاء الموضوع ولذا قال المنطقيون إنّما لابدّ في القضية الموجبة أي في صدقها من وجود موضوع.

وجملة الأمر أنّ النسبة الحكمية الاتحادية قائلة فقط بأن هذا الموضوع مقيد بهذا المحمول وليس له شأن آخر، وأن هذه السالبة ـ وقد انعقد فيها عقد بين الموضوع والمحمول ـ تنفي ربط الموجبة وتقطعه. وبعبارة أخرى كما أفادها المدرس الزنوزي في رسالة الوجود الرابطي: «أنّ الوجود الرابطي بهذا المعنى ـ أي الوجود الرابط ـ لايتحقق بحسب ما يطابق العقود إلّا في العقود الإيجابية فإن ما يطابق العقد هو الظرف الخارج عن ظرف انعقاد القضيّة، وفي هذا الظرف إذا لم يكن المحمول ثابتاً للموضوع متّحداً معه فلا يتصور وجود رابطي بينهما كما في السوالب. وخلاصة القول أنّ الوجود الرابطي ـ أي الرابط ـ في ما يطابق العقد هو ما به يتّحد المحمول مع الموضوع وإذا لم يكن اتحاد بينهما فكيف يكون مابه اتحادهما، وأمّا النسبة الحكمية الاتحادية فهي الاتحاد الآلي الملحوظ لتعرف حال المحمول مع الموضوع وهو قابل لتعلق الإيجاب والسلب فإن أوجب وأذعن بتحقّقه في خارج

أحد الرابطين في الهليّة المركّبة، فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه، وفي قولنا: «البياض موجود في الجسم» اعتباران: اعتبار تحقّق البياض في نفسه وإن كان في الجسم، وهو بذلك الاعتبار محمول للهل البسيط، والآخر انّه هو بعينه في الجسم، وهذا مفهوم آخر غير تحقّق البياض في نفسه، وإن كان هو بعينه تحقّق البياض في نفســه ملحوظاً بهذه الحيثية، وإنّما يصحّ أن يكون محمولاً في الهل المركّب، *ومفاده أنّه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم.

ظرف العقد ويكون الحمل حملاً متعارفاً شائعاً احتاج إلى وجود به يتحقّق الاتّحاد إذ مفاد هذا الحمل هو الاتّحاد في الوجود وهذا الوجود بعينه هو الوجود الرابطي بحسب مايطابق العقد وهذا هو مقصود صدر الأعاظم ـ قدّس سرّه ـ فأحسن تصويره» إنتهى.

فبما قدّمنا دريت أنّ في الهلية الموجبة المركّبة رابطتين إحداهما النسبة الحكمية الاتحادية التي بها يتركّب الكلام ويتشكّل العقد في جملة العقود مطلقاً، والأخرى الرابطة التي هي الوجود الرابط، ولـذا قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ: «وأمّـا الـوجـود الرابطي الذي هو إحدى الرابطتين في الهلية المركّبة...» يعني في الهلية الموجبة المركّبة.

ثمّ اعلم أن ظاهر كلام المحقق الطوسي في المسألة الحادية والعشرين من أول تجريد الاعتقاد حيث قال: «إذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت مواد ثلاث...» يفيد أنّ الهلية البسيطة عنده تتضمن الوجود الرابط. وكذا قول المحقّق اللاهيجي في الشوارق حيث قال: «فإنّ حمل الوجود والعدم لا يغني عن اعتبار الرابطة إذ لاينبغي أن يشك أحد في أن أيّ مفهوم نسب إلى غيره بالإيجاب أو السلب فلابد بينهما من الرابطة، ولكن التأمل الدقيق يثمر أن المراد من هذه الرابطة هي النسبة الحكمية الاتحادية التي هي تكون في جملة العقود» (ص٦٩ ـ ج١ ـ ط١). ألا ترى أنّ المتألّه السبزواري مع أنه اختار في الوجود الرابطي مسلك صاحب الأسفار قال في غرر الفرائد: «قد كان أي الوجود مطلقاً ذا الجهات في الأذهان وجوب أو امتناع أو إمكان»؟ (ص٥٨) فعليك بالتدبّر التام في المقام فإنّه من مزال الأقدام.

* قوله: «ومفاده انّه...» الواو حاليّة. وقوله: «ثمّ وجود الشيء الناعتي...» أي العرض والجوهر الحال. وقوله: «تارة ينسب إلى ذلك الشيء» أي إلى ذلك العرض والجوهر الحال. وقوله: «يقع لفظ الوجود في نفسه أيضاً بالاشتراك العرفي» إنّما قيد الاشتراك بالعرفي إشارة إلى أنّ اطلاق هذا النحو من الاشتراك عليه ليس على مشرب التحقيق الحكمي بل بالاشتراك المتعارف الظاهري، فمنه يعرف صدق مقالتنا في تفسير قوله ـ قده ـ آنفاً: «على أنّ الحق أنّ الاتفاق بينهما في مجرّد اللفظ. وقوله: «أيضاً» إشارة إلى أنّ لفظ الوجود كما يؤخذ مجرّداً من حدّ من نفسه فيكون مشتركاً محمولاً على ما

ثمّ وجود الشيء الناعتي بعد ما أن يؤخذ علىٰ هذه الجهة يلحظ علىٰ نحوين: تارة ينسب إلىٰ ذلك الشيء فيكون من أحواله، وتارة إلى المنعوت، فيقال: الجسم موجود له البياض، فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت.

وعلىٰ قياس ماتلونا. عليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضاً بالاشتراك العرفي علىٰ معنيين:

أحدهما بإزاء الوجود الرابطي بالمعنى الأوّل، ويعمّ مالذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه، وما لغيره كوجود الأعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه.

والآخر بإزاء الرابطي بالمعني الأخير، وهو ما يختصّ بوجود الشيء لنفسه، ولا يكون للنواعت والأوصاف.

والحاصل أنّ الوجود الربطي بالمعنى الأوّل *مفهوم تعلّقي لايمكن تعقلّه على الاستقلال، وهو من المعاني الحرفية، ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن، ويؤخذ معنى إسمياً بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي. *نعم ربّما يصحّ أن

تحته حمل التشكيك كما تقدّم في الفصل الثاني من المنهج الأوّل كذلك يؤخذ مع حدّ في نفسه فيقع لفظ الوجود بالاشتراك العرفي ...الخ. وقوله: «ويعم ما لذاته وهو الوجود...» الوجود المقابل للوجود الرابط يعمّ ما سوى الرابط من الواجب وما دونه إلاّ أنّ المقصود لما كان بيان أنّ وجود الأعراض وجود محمولي أي وجود الشيء في نفسه خصّ الوجود لذاته ولغيره بالذكر لا الوجود بذاته.

* قوله: «مفهوم تعلقي لايمكن تعقّله...» لما دريت أنّه من المعقولات الثانية. وقوله: «وهو من المعاني الحرفية...» ومفادكان الناقصة ولذا تعدّ الأفعال الناقصة من الحروف فيقال كان حرف وجودي. وجملة الأمر أن الوجود الرابطي بالمعنى الأول من المعاني الحرفية لما دريت من أنّ الوجود الرابط من مقولة الاضافة، وهو مقابل الوجود المحمولي الذي هو وجود الشيء في نفسه. فنقول: إنّ واجب الوجود ـ تعالى شأنه ـ وجوده في نفسه ولنفسه وبنفسه، والجواهر المجرّدة وكثير من غيرها وجودها في نفسه ولنفسه لا بنفسه بل بغيره، والأعراض مثلاً وجودها في نفسه لا لنفسه بل لغيره ولا بنفسه بل بغيره وأمّا الوجود الرابط ففاقد جميع النفسيّات.

* قوله: «نعم ربّما يصحّ أن يؤخذ...» فقد لوحظ بهذا الاعتبار مستقلاً، أي صار ما فيه ينظر لا به ينظر كقولك: «الابتداء خير من الانتهاء» لا كقولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة». وقوله: «بخلاف الإضافة المحضة...» يعني أنّ الاضافات المحضة والنسب الصرفة لايمكن أن تؤخذا مستقلّتين ومعنىٰ اسمياً وكان الرابط منهما، فالوجود الرابط حيث كان من مقولة الإضافة.

يؤخذ نسبياً غير رابطي.

وبالمعنى الثاني مفهوم مستقلّ بالتعقّل هو وجود الشيء في نفسه، وإنّما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه، فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو، فيكون معنى اسمياً بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة. *وهذه الأقسام متأتّية في العدم علىٰ وزان ماقيل في الوجود.

*وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ، فلو اصطلح على الوجود الرابط لأوّل الرابطين، والرابطي للأخير، وبإزائهما الوجود المحمولي لأوّل المعنيين، والوجود في نفسه للأخير، وكذا في باب العدم تقع الصيانة عن الغلط.

---

* قوله: «وهذه الأقسام متأتّية في العدم...» لايخفىٰ عليك أنّ العدم من حيث هو عدم ليس بشيء حتى تكون له أحكام بل الباطل كان زهوقاً، نعم قد تجري عليه أحكام الوجود بالقياس إلى الوجود، فإذا قلنا زيد معدوم فالقضيّة هي الهلية البسيطة كما تقول زيد موجود فهذا موجود مطلق، وذاك معدوم مطلق، فليس في قولك زيد معدوم وجود رابط؛ وإذا قلت زيد أمي أو زيد أعمىٰ مثلاً كما تقول زيد كاتب، ففيها الوجود الرابط لأنّها قضية موجبة مركّبة، وهكذا.

* وقوله: «وكثيراً ما يقع الغلط...» فعلى هذا الاصطلاح الوجود الرابط هو المستعمل في مباحث الموادّ الثلاث أي الرابطة في الحمليات الإيجابية المركّبة، وبإزائه الوجود المحمولي أي ما لايكون وجوده من مقولة الإضافة. والوجود الرابطي ما كان له الوجود المحمولي لغيره، وبإزائه الوجود في نفسه أي الوجود المحمولي لنفسه أعم من أن يكون بنفسه أم لا، فينبغي أن لا تخلط بين الوجود في نفسه المقابل للرابطي، والوجود في نفسه المقابل للوجود الرابطي أولاً. وعليك بتصفية الفكر ومزيد اعتناء بالمقام فإنّ المطّلب عويص جدّاً، والعبارة موجزة غاية الإيجاز، ورسالتنا «العمل الضابط في الرابطي والرابط» مجدية في المقام وهي نعم الدليل، والله تعالىٰ يهدي إلى سواء السبيل.

فذلكة البحث: فتحصّل ممّا أهديناه إليك حول الفصل أمور:

أحدها: أنّ الوجود الرابط من مقولة الإضافة مقابل للوجود المحمولي، والوجود المحمولي ماله وجود الشيء في نفسه.

ثانيها: أنّ الوجود الرابط يتحقق في الحمليّات الإيجابية دون السوالب لأنّ السوالب قطع ربط.

ثالثها: أنّ الوجود الرابط يتحقق في الحمليات الإيجابية المركبة أي في الحمليات المركّبة لأنّ في الهليات البسيطة ثبوت شيء لا ثبوت شيء لشيء حتى يتحقّق الوجود الرابط.

رابعها: أنّ الوجود الرابط يخالف الوجود المحمولي نوعاً لا بحسب المعنى والمفهوم.

خامسها: أنّ معنى الاتفاق بين الوجود الرابط والمحمولي في مجرّد اللفظ ليس من حيث إنّ

....

الأول عدم والثاني وجود وبينهما تخالف واقعاً وإطلاق لفظة الوجود عليهما اطلاق لفظة المشترك بين الأضداد، بل من حيث إنّ بينهما غاية التباعد بحسب شدة الوجود وضعفه.

سادسها: أنّ الوجود الرابط من المعقولات الثانية على مصطلح الحكيم لا المنطقي.

سابعهـا: أنّ وجود الممكنات رابط صرف وفقر محض إلى القيوم تعالى كالمعنى الحرفي على مشرب التحقيق الذي عليه صاحب الأسفار، لا أنّ وجودها رابطي حتى يثبت لها وجود نفسي لما دريت من أنّ الوجود الرابطي من أقسام الوجود في نفسه.

ثامنها: أنّ الإبداع على رأي صاحب الأسفار أدق والطف من رأي غيره في تفسير الإبداع.

تاسعها: أنّ النسبة الحكمية الاتحادية جارية في جميع القضايا من الهلية البسيطة الإيجابية ومن السوالب وغيرها بخلاف الوجود الرابطي حيث إنّه جار في الهلية المركّبة الإيجابية فقط، ففي الهلية المركبة الموجبة تتحقّق الرابطتان.

عاشرها: أنّ أقسام الوجود من الرابط والرابطي وما بازائهما تتأتّى في العدم على وزان ما قيل في الوجود.

المنهج الثاني

*في أصول الكيفيات، وعناصر العقود، وخوّاص كل منها، وفيه فصول

فصل ١

*في تعريف الوجود والإمكان والامتناع والحقّ والباطل

إنّ من المعـاني التي ترتسم النفس بهـا ارتساماً أوّلياً هو معنى الضرورة

---

* قولـه: «في أصول الكيفيات وعناصر العقود...» أُصول الكيفيات هي الوجوب والإمكان والامتناع، وإنما يقال لها أصول الكيفيات لأن مواد جميع القضايا ترجع إليها. و«عناصر العقود» هي مواد القضايا. وسيأتي في أوّل الفصل السادس من هذا المنهج قوله: «هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادّها بحيث لا يخلو منها شيء من الأحكام والأوصاف...».

إعلم أنّه أردف هذا البحث بعد بيان الوجود الرابطي لأنّ الوجوب والإمكان والامتناع هي كيفيات للوجود الرابطي بالمعنى الأول أعني الوجود الرابط غالباً. وإنّما قيّدنا هذا الحكم بالغالب لأن الهليّات البسيطة كقولنا زيد موجود خالية عن الوجود الرابط رأساً، وإذ لا وجود رابط فلا تكون المواد الثلاث كيفياته. ولكن المواد تثبت في القضايا الإيجابية مطلقاً سواء كانت من الهليات البسيطة أو المـركبة كما قال المحقق الطوسي في المسألة الثانية والعشرين من تجريد الاعتقاد: «إذا حمل الوجود أو جعل رابطة ثبتت مواد ثلاث...»، وكما قال الحكيم السبزواري في الغرر الأولى من الفريدة الثالثة من شرح الحكمة المنظومة: «قد كان أي الوجود مطلقاً ذا الجهات في الأذهان وجوب وامتناع أو إمكان». فقوله: «أي الوجود مطلقاً» يعني سواء كان الوجود رابطاً أو محمولاً، خلافاً للأكثر حيث ذهبوا إلى أنّها كيفيات للوجود الرابـط حتىٰ أنهم قالوا إذا جعل الوجود محمولاً لموضوع فلا بدّ من اعتبار الوجود الرابط أيضاً، وقد دريت أنّه لا حاجة إليه في الهليات البسيطة.

* وقوله: «في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل» يعلم تعريف الباطل بالقياس إلى تعريف الحق كما قالوا تعرف الأشياء بأضدادها، والمصنف لم يأت بتعريف الباطل رأساً ولكن لمّا كان يعلم الباطل بتعريف الحق أيضاً قال في تعريف الحق والباطل، على أن الباطل زهوق لاتعريف

واللاّضرورة، ولذلك لما تصدّىٰ بعض الناس أن يعرّفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تنبيهياً عرّفها بما يتضمّن دوراً، فعرَّف الممتنع: بأنّه ليس بممكن، ثمّ عرَّف الممكن: بما ليس بممتنع، وهذا دور ظاهر.

وعرَّفوا أيضاً: الواجب بأنّه الذي يلزم من فرض عدمه محال، والممكن بأنه الذي لايلزم من فرض وجوده وعدمه محال.

وهذا فاسد، لا لما توهّمه بعضهم من أنّ هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن، *فإنّ المراد منه الممكن العامّي، وما عرَّفه بأنّه الذي لايلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاصّي، فلايلزم الدور من هذا الوجه.

بل *من أجل أنّ من عرّف الممتنع بما يجب أن لايكون وعرّف الواجب بما ذكرناه، فيكون تعريفه دورياً.

له وإنّما يعرَّف بالحق بوجهٍ مّا أي بحسب المفهوم، وأمّا بحسب الحقيقة فهو نفي محض.

* قوله: «فإنّ المراد منه الممكن العامّي...» أي المراد من تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن. وهذا تعليل لعدم الدور من جهة تعريف الممتنع بما ليس بممكن. وبيان رفع الدور أنّ الممكن المأخوذ في تعريف الممتنع حيث قالوا إنّ الممتنع ليس بممكن هو الممكن العامّي، والممكن الذي جعل معرفاً ـ بالفتح ـ في قولهم: «الممكن هو الذي يلزم من فرض وجوده وعدمه محال» هو الممكن الخاصي، فمن حيث إن الممكن الأوّل عامّي والثاني خاصي فلا يلزم الدور.

وبالجملة انّ المصنّف أتىٰ بأربعة تعاريف: «الأوّل أنّهم عرَّفوا الممتنع بأنّه ليس بممكن؛ والثاني عرَّفوا الممكن بما ليس بممتنع؛ والثالث عرَّفوا الواجب بأنّه الذي يلزم من فرض عدمه محال؛ والرابع عرَّفوا الممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال» والدور في الأولين ظاهر. وهذا البعض المتوهم توهّم أن في الطرفين ـ أعني الأول والرابع ـ دوراً أيضاً حيث عُرِّف الممتنع بالممكن والممكن بالممتنع لأنّ المحال في الرابع هو الممتنع فجاء الدور. وخلاصة الدفع أنّ الممكن في الأول عامّي. وفي الرابع خاصّي فلا دور من هذه الجهة، فتأمل. ولذا عبّر بالفساد وجاء الفساد من وجه آخر لا من جهة الدور كما ستقف عليه.

ثمّ الوجه في أن الممكن في تعريف الممكن عامّي لا خاصّي أنّ الممتنع ما ليس بممكن أي الممتنع ما ليس بمسلوب الضرورة عن العدم بل عدمه ضروري، وإن لم يكن المراد بالإمكان الإمكان العامّي بل الخاصي يكون تعريف الممتنع به تعريفاً بالأعم.

* قوله: «بل من أجل أنّ من عرّف...» يعني أن الدور ليس يلزم بهذا الوجه الذي توهم، بل

فهذه الأشياء يجب أن تؤخذ من الأمور البيّنة، فإنّ الإنسان لايتصوّر بعد مفهوم الوجود والشيئية العامّتين، مفهوماً أقدم من الضروري واللاّضروري، فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوباً، وإذا نَسَبَها إلى العدم يكون امتناعاً، وإذا نسب اللاّضرورة إلىٰ أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العامّ أو الخاصّ.

*علىٰ أنّ التعريفات المذكورة مشتملة علىٰ خلل آخر، وهو أنّ مفهوم الواجب ليس مايلزم من عدمه محال، بل هو نفس عدمه محال، *وليس لأجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم محال آخر، أو لايكون مايلزمه أظهر ولا أبين من

الدور يلزم من أجل أن من عرّف الممتنع بما يجب أن لايكون ثم عرّف الواجب بما ذكر أي بأنه الذي يلزم من فرض عدمه محال وذلك لأن المحال المأخوذ في تعريف الواجب يساوق الممتنع وقد عرّف الممتنع أولاً بما يجب أن لايكون. فخلاصة بيان وجه الدور أن الدور لا يلزم في تعريفي الممتنع والممكن كما زعم هذا البعض بل يلزم في تعريفي الواجب والممتنع، وتعريف الممتنع هذا غير التعريف الذي ذكر أولاً كما لايخفىٰ. فهاهنا تعاريف للمواد الثلاث فهي مايلي:

أ ـ الممتنع ماليس بممكن. ب ـ الممكن ماليس بممتنع. فبينهما دور ظاهر. ج ـ الواجب هو الذي يلزم من فرض عدمه محال. د ـ الممتنع ما يجب أن لايكون. فبينه وبين الثالث دور أيضاً. هـ ـ الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال. والمتوهم توهم أنّ بينه وبين تعريف الممتنع على الوجه الأول دوراً وقد علمت أنّه ليس فيهما دور.

وبما ذكرنا دريت أنّ قوله: «فيكون تعريفه دورياً» جواب لقوله انّ من عرف. أي انّ من عرّف الممتنع بما يجب أن لايكون، وعرّف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دورياً، بالواو العاطفة بعد قوله: «أن لايكون» كما في النسخ المخطوطة عندنا، وبدون الواو كما في المطبوعة من قبل غلط جدّاً.

* قوله: «على أنّ التعريفات المذكورة...» الخلل هو تعريف الشيء بنفسه. أو نقول: إنّ فيها بعد لزوم الدور خللاً آخر أيضاً وهو أنّهم عرّفوا الواجب بأنّه الذي يلزم من فرض عدمه محال، ونحن نقول بل نفس عدم الواجب محال لا انّما يلزم من عدمه محال آخر بل ربّما لايلزم من فرض عدمه محال آخر، وإن يلزم فليس أظهر وأبين من المحال الذي هو نفس عدم الواجب. فقوله: «بل هو نفس عدمه محال» مراده أن لايكون واسطة، أو يكون لكن لايكون ظهوره أظهر من ظهور نفس عدمه.

* وقوله: «ليس لأجل محال آخر...» وفي تعليقة مخطوطة على الأسفار عندنا: «لما كان يمكن أن يقال إنّ مستلزم المحال محال فعدم الواجب لما كان مستلزماً للمحال كان محالاً. فالتعريف يدلّ على أن عدم الواجب محال. قال: وليس لأجل محال آخر يلزم، يعني أن المحال أي الممتنع قسمان: محال محاليّته ليس تابعاً لمحال آخر بل محاليّته ثابتة له في نفسه كوجود شريك الباري، ومحال

نفس فرض عدمه.

وكذا الكلام في الممتنع، فإنّ المحال نفس الممتنع، لا مايلزم من فرض وجوده، فيكون تعريفاً للشيء بنفسه.

وعلىٰ هذا السبيل معنى الإمكان، بل *جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلّي كما نبّهناك عليه سابقاً.

وإن اشتهيت أن تعرّف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة، فلنأخذ الوجوب بيّناً لنفسه، كيف؟ وهو تأكّد الوجود، والوجود أجلىٰ من العدم، لأنّ الوجود يعرف بذاته *والعدم يعرف بالوجود بوجه مّا، ثم نُعرِّف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين،

محاليّته لأجل محال آخر بمعنى أنّ محاليّته تابعة لمحال آخر كوجود علم شريك الباري فإنّ محاليّته تابعة لمحالية وجود شريك الباري فانّه لمّا كان شريك الباري ممتنعاً كان علمه ممتنعاً حتى أن شريك الباري لو لم يكن ممتنعاً لم يكن علمه ممتنعاً؛ وهذان القسمان كلاهما محـــال بالذات، وعدم الواجب من القسم الأول».

وأفـاد الملا اسماعيل ـ ره ـ في المقام بقوله: «قوله: وليس لأجل محال آخر يلزم ـ ٥١ ـ هو اجتماع النقيضين فإنّه إذا قطع النظر عن صفة الوجوب للوجود الذي بحسب نفس الأمر ولوحظ عدمه بحسب الفرض لايلزم اجتماع النقيضين أصلاً، وإذا لوحظت صفة الوجوب للوجود مع العدم المفروض يلزم اجتماع النقيضين لكن ليس هذا اللازم أظهر استحالة من فرض العدم بل إمّا أن يكونا متساويين في المحاليّة، أو يكون فرض العدم للشيء مع ملاحظة وجوب الوجود له أظهر استحالة ممّا يلزم منه أعني اجتماع النقيضين فتأمل».

وقوله: «فيكون تعريفاً للشيء بنفسه» وذلك لأنّ المحال لمّا كان نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده محال كان تعريف الممتنع بالمحال الذي هو نفس الممتنع تعريفاً للشيء بنفسه، أي من عرّف الممتنع بالمحال وقال مثلاً الممتنع هو المحال فقد عرّف الشيء بنفسه.

وقوله: «وعلى هذا السبيل معنى الإمكان» فإنّه ليس ممّا لايلزم من فرض وجوده وعدمه محال بل نفس فرض وجوده وعدمه ليس بمحال.

* وقوله: «بل جميع المفهومات...» إضراب من قوله فهذه الأشياء يجب أن تؤخذ من الأمور البينة يعني أنّه لا تختص هذه الأشياء لوجوب أخذها بيّنة بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلّيّ كذلك.

* وقوله: «والعدم يعرف بالوجود بوجهٍ مّا» وذلك الوجه هو كونه مقابلاً للوجود، وسيأتي تحقيقه في تتمّة الفصل الرابع من المرحلة الثانية. والعدم يعرف بالوجود بوجه مّا أي بحسب المفهوم فانّه رفع

والامتناع بإثبات الوجوب على السلب.

ثمّ اعلم: أنّ القوم أوّل ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلىٰ هذه المعاني الثلاثة، نظروا إلىٰ حال المهيّات الكلّية بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لا مفهوم كلّيّاً إلّا وله الاتصاف بأحد منها، فحكموا أوّلاً: بأنّ كلّ مفهوم بحسب ذاته إمّا أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أولا يقتضي شيئاً منهما، فحصلت الأقسام الثلاثة: الواجب لذاته، والممكن لذاته، والممتنع لذاته، *وأمّا احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود والعدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات. وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً.

*ثم لمّا جاءوا إلى البرهان وجدوا أنّ احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي، وإن خرج من التقسيم في أوّل الأمر، فوضعوا أوّلاً معنى الواجب علىٰ ذلك الوجه، فإذا شرعوا في شرح خواصّه انكشف معنى آخر لواجب الوجود، كما سنذكر علىٰ وجه التصدير.

الوجود، وأمّا بحسب الحقيقة فانّه نفي بحت وليس صرف ولا حقيقة له، ولايكون تحت إخبار، أي ولايكون مخبراً عنه: وتكون القضية التي موضوعها العدم بحسب الحقيقة ملفوظة فقط وليس هناك معقولة. وإن شئت قلت إنّ العدم يعرف بوجه الوجود ومفهومه لكونه مضافاً إليه، وأمّا حقيقة الوجود فليس للعدم إضافة بالنسبة إليها.

* قوله: «وأمّا احتمال كون الشيء...» جواب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال ينبغي أن تكون الأقسام أربعة لا ثلاثة: أوّلها أن يقتضي الوجود، وثانيها أن يقتضي العدم، وثالثها أن لايقتضي شيئاً من الوجود والعدم، ورابعها أن يقتضيهما معاً؛ فأجاب بقوله وأمّا احتمال ...الخ.

* وقوله: «ثمّ لمّا جاءوا...» يعني أنّ القوم أوّل ما اشتغلوا بالتقسيم كان أحد الأقسام أنّ كل مفهوم إمّا أن يقتضي الوجود، وكانت هذه النظرة الأولىٰ؛ ثمّ لمّا جاءوا إلى البرهان وجدوا أنّ احتمال كون الماهيّة المعبرة بالمفهوم آنفاً لا تقتضي وجود نفسها. فالواو في قوله: «وإن خرج من التقسيم في أول الأمر» وصليّة، أي كون الماهيّة مقتضية لوجودها وإن كان بحسب التقسيم الأول من أحد الأقسام ولكن لما جاءوا إلى البرهان وجدوه غير معقول. فقولهُ فوضعوا أولاً معنىٰ الواجب على ذلك الوجه أي الوجه الأول بحسب التقاسيم الأولية. وقوله «فإذا شرعوا في شرح خواصه» يعني لمّا جاءوا إلى البرهان.

وهٰذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم، كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقلية والنفسية، *والطبائع الجسمية، ونسبة العلية والإفاضة والآثار إليها أوّلاً، ثقة بما بيّنوا في مقامه أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الواجب، وإنّما ينسب العلّيّة والتأثير إلىٰ ماسواه من المبادئ العقلية والنفسية والطبيعية، من أجل أنّها شرائط ومعدّات لفيض الواحد الحقّ وتكثّرات لجهات جوده ورحمته.

*ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أوّلاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها، ثمّ نفترق عنهم في الغايات، لئلّا تنبو الطبائع عمّا نحن بصدده في أوّل الأمر، بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقاً بهم، فكما أنّهم غيّروا معنى الواجب عمّا فهمه المتعلّمون من التعريف الخارج من التقسيم، *فكذلك نحن غيّرنا معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب عمّا فهم الجمهور كما ستقف عليه.

وقوله: «كما فعلوا من اثباتهم الوسائط...» يعني أنّهم أثبتوا في مقام رؤية الكثرة والنظر في الأشياء انّها وسائط وأسباب وعلّيات وإثباتهم كذلك انّما يكون لأجل الثقة بما برهنوا في مقامه من أنّ الأفعال كلّها فعل واجب الوجود فقط ولا حول ولا قوّة إلا بالله، وأن الصفات كلها صفاته تعالىٰ فقط لا إله إلّا الله، وأنّ الذوات كلّها ذاته فقط يا هو يا من هو يا من ليس إلّا هو؛ والأوّل توحيد الأفعال، والثاني توحيد الصّفات، والثالث توحيد الذّات، وسيأتي البسط في المقامات إن شاء الله تعالىٰ.

* قوله: «والطبائع الجسمية» الطبائع الجسمية هي الصور النوعية الحالّة في الأجسام.

* قوله: «ونحن أيضاً سالكو هذا المنهج...» قد تقدّم كلامه في دأبه في هذا الكتاب في آخر ديباجته حيث قال: «واعلم انّي ربّما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي...» (ص١٧ س٩).

* قوله: «فكذلك نحن غيرنا...» أي زدنا معنىً آخر في الإمكان وهو الإمكان بمعنى الفقر في الوجودات لا في الماهيّات. بيانه: أنّ ما سواه تعالىٰ روابط محضة هي شؤونه الذاتية وأطواره الوجودية، وإمكانها هو شدة فقرها وتعلّقها واتّكائها بمبدئها القيّوم. وأنّ ما سواه مضافة إليه بالإضافة الإشراقية مقهورة في الوحدة الحقة الحقيقية على نحو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة على ما يعلمه الراسخون في التوحيد الصّمدي. وهذا المعنى في الإمكان قد أخذه من تعبيرات الصحف العرفانية فقد قال الشيخ الأكبر الطائي في الفص الآدمي من فصوص الحكم: «ولا شك أنّ المحدَث

*فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق مايوجد في كتبهم، أنّ كلّ موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر إليه عمّا عداه، فلا يخلو: إمّا أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، أم لايكون كذلك، بل يفتقر في هذا الانتزاع إلىٰ ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلىٰ شيء ما وانضمام شيء ما إليه أو غير ذلك.

فالأوّل هو مفهوم الواجب لذاته الحقّ الأوّل ونور الأنوار علىٰ لسان الإشراق، والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية.

*والثاني لايكون ممتنعاً لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمّه ممكناً،

قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه بنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار، ولابدّ أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه» (شرح القيصري على فصوص الحكم ـ ط١ من الحجري ـ ص٨٣).

* وقوله: «فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق...» وإنّما كان هذا التقسيم أقرب إلى التحقيق لأنّه كان بعد ما جاء القوم إلى البرهان حيث نظروا إلى الموجود وأحواله لا إلى الماهيّات والمفاهيم وإسنادها إلى الوجود والعدم، ولذا لايشمل هذا التقسيم الممتنع لأنّ المقسم هو الموجود كما سيصرّح به. فقوله: «وراء نفس الذات» أي في الماهيّات، «في الحقيقة» أي في الوجودات. وقوله: «كانتسابه إلى شيء ما» هذا للوجودات، «وانضمام شيء مّا إليه» هذا للماهيّات، «أو غير ذلك» كانتساب ذوق المتألّهين.

* قوله: «والثاني لايكون ممتنعاً لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود...» والشيخ الرئيس جعل التقسيم في الفصل التاسع من النمط الرابع من الإشارات هكذا: «كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لايكون فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم. وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً» ـ إلى أن قال في آخر النمط ـ: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيته وبراءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ـ إلى قوله: «إنّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به عليه»، فهذا المسلك عند الشيخ برهان الصدّيقين، ولكن فيه إشكالاً من حيث إن برهان الصدّيقين هو النظر إلى الوجود البحت العيني لا إلى المفهوم، والمقسم في تقسيمه مفهوم الوجود، ولذا قال المصنّف: «فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق...» وأمّا التقسيم بحسب التحقيق فهو أنّ برهان الصديقين أدق والطف وأعلى وأشمخ ممّا في الإشارات كما يأتي بيانه في أول السفر الثالث من هذا الكتاب، ونحن قد حرّرناه في رسالتنا الفارسيّة «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» (ط١ ـ

سواء كان ماهيّة أو إنّية إلّا أنّ موجودية الماهيات بأنضمام الوجود إليها، وانصباغها به، وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التامّ، كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوابل، *بل بتطوّره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال، وإلى القيّوم الجاعل علىٰ نحو القيام والنزول والتشعشع، والالتماع، والتجلّي، والفيض والرشح إلىٰ غير ذلك ممّا يليق بتقدّسه وغناه عمّا سواه.

فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدأ أنتزاع هذا المعنى الكلّي في الواجب لذاته، هو نفس ذاته بذاته، بلا ملاحظة جهة أخرىٰ وأعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية أو الانتزاعية التعليلية أو التقييدية، وفي الممكن بواسطة حيثية أخرى انضمامية اتحادية إذا أريد به الماهيّة، أو ارتباطية تعلّقية إذا أريد به نحو من الوجود.

وإذ سينكشف لك بنحو من البرهان أنّ موجودية الممكن ليست، إلّا، بأتحاده مع حقيقة الوجود ـ *كما أشير إليه ـ وأنّ مناط إمكان وجوده ليس، إلّا، كون ذلك الوجود متعلّقاً بالغير مفتقراً إليه؛ ومناط الواجبية ليس إلّا الوجود الغنيّ عمّا سواه.

فإمكان الماهيّات الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلىٰ ذاتها من حيث هي هي؛ وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة، وبحقائقها روابط وتعلّقات إلىٰ غيرها، فحقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيّة، لَا أستقلال لها ذاتاً ووجوداً، بخلاف الماهيات الكلّية

ص١١٥).

* قوله: «بل بتطوّره...» أي بتطوّر الجاعل التامّ بالأطوار الوجودية لأنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء، والنكتة ٨٢٨ من كتابنا ألف نكتة ونكتة لعلّها تجديك في المقام.

* قوله: «كما أشير اليه» أشير إليه في الفصل السابق. وقوله: «فإمكان الماهيات...» جواب لقوله: «وإذ سينكشف». والوجود فاعل للخارج، ووصف الماهيات بالخارج وصف بحال متعلق الموصوف.

فإنّها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود، إلاّ، أنّها أعيان متصوّرة بكنهها *مادام وجوداتها ولو في العقل، فإنّها مالم تتنوّر بنور الوجود لايمكن الإشارة العقلية إليها بأنّها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات، بل هي باقية على أحتجابها الذاتي وبطونها الأصلي أزلاً وأبداً، وليست حقائقها حقائق تعلّقية فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنّها هي هي وأنّها ليست إلاّ هي وأنّها لا موجودة ولا معدومة، ولا متقدّمة ولا متأخّرة، ولا مُصدِرةً ولا صادرة، ولا متعلّقةٌ ولا جاعلة ولا مجعولة. وبالجملة: ليست محكوماً عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب إليها مجازاً عند العرفاء، بنعت من النعوت إلاّ بأنّها هي هي لا غير، بخلاف الوجودات فإنّ حقائقها تعلّقية لايمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيّوم الجاعل بأنّها هي هي، إذ ليست لها هويّات أنفصالية استقلالية، ومع هذا فإنّها عينيّات صرفة بلا إبهام، ووجودات محضة بلا ماهيات، وأنوار ساذجة بلا ظلمة، وهـذا ممّا يحتاج تصوّرها إلى ذهن لطيف زكي في غاية الزّكاء والدّقّة واللّطافة، *ولهذا قيل: إنّ هذا طور وراء طور العقل، لأنّ إدراكها يحتاج إلىٰ فطرة مستأنفة

---

* قوله: «مادام وجوداتها...» أي على سبيل الحينية. وقوله: «فيمكن الإشارة إليها» أي حتىٰ يمكن الإشارة اليها. وقوله: «مجازاً عند العرفاء» وإنّما كان إسناد الوجود إلى الماهيات ـ ولو في وقت وجود الماهيات ـ مجازاً عندهم لأنّ الوجود مطلقاً منسوب إليه تعالىٰ حقيقة، والنسبة بمعنى الإضافة الإشراقية لأن ما سواه سبحانه ربط محض، وحصر الوجود الحقيقي في الحق تعالىٰ شأنه لاينافي وجود موجودات مستعارية مجازية بضرب من البرهان وبمشرب أعلىٰ لأهل الذوق والعيان،

از كران ازلى تا بكـران ابـدى درج در كسوت يك پيرهنش ساخته اند

وبالجملة إسناد الوجود إلى الماهية حقيقة عقلية عند جمهور الناس، ومجاز عرفاني عند أرباب النـظر والشهود. والعارف يقول إنّ الأسماء نسب، والمراد بالنسب ليس نسباً مقولية بل إضافات إشراقية فافهم.

* وقوله: «ولهذا قيل إنّ هذا طور وراء طور العقل» القائل هو الشيخ الأكبر في الفتوحات والفصوص، وبعده قد كثرت هذه العبارة في صحف تلاميذه وتلاميذهم. قال في أول الفتوحات بعد تمهيد كلام: «علم الأسـرار وهـو العلم الـذي فوق طـور العقل...». وفي شرح القيصري على الفص الإبراهيمي: «إنّ طور المعرفة فوق طور الإدراك العقلي...» (ص١٧٩ ـ ط١ من الحجري)، وعلى الفص العزيري: «الكشف التام هو فوق طور العقل» (ص٣٠٤). وسيأتي نحوه في الفصل السابع

وقريحة ثانية، *فكما أنّ الماهيات الغير البسيطة التي لها حدّ لايمكن تصوّرها بحدودها والاكتناه بماهياتها، إلّا، بعد تصوّر ماسبق عليها من مقوّماتها الذاتية، فكذلك لايمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات، إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوّم له من مبادئه الوجودية ومقوّماته الفاعلية.

*ومن تعمّق تعمّقاً شديداً فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان: أنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود، *وأنّ الحدّ الأوسط في البرهان بعينه هو الحدّ المتأخّر الذي هو الفصل في الحدّ، *وما ذكره المعلّم الأوّل في أثولوجيا أنّ الجواب عمّا هو

والعشرين من المرحلة السادسة من هذا الكتاب أعني به الأسفار أيضاً المترجم ذلك الفصل بقوله: «فصل في إثبات التكثر في الحقائق الإمكانية...». والنكتة ٨٦٣ من كتابنا ألف نكتة ونكتة مجدية للمقام، سيّما رسالتنا الفارسيّة «قرآن و عرفان و برهان از هم جدائي ندارند» مفيدة لمسائل المقام جدّاً.

* قوله: «فكما أنّ الماهيّات الغير البسيطة...» أيّ الماهيّات المركّبة، وحدودها هي الجنس والفصل: ومقوّماتها هي المادة والصورة. وقوله: «كذلك لايمكن اكتناه شيء...» كلام منزل من بطنان عرش التحقيق. وبهذه الدقيقة تعلم سر قول امام الموحدين: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله» ونحوه من دقائق الأخبار بل وكثير من لطائف السبع المثاني.

* قوله: «ومن تعمّق...» مبتدأ، وخبره قوله: «يجد إشارة لطيفة...».

* قوله: «وانّ الحدّ الأوسط في البرهان...» عطف تفسيري لقوله انّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود.

* وقوله: «وما ذكره المعلم الأوّل في أثولوجيا...» المتأخّرون يسندون أثولوجيا إلى فلوطين. ومعناه معرفة الربوبية، أي القول في الربوبية وما بعد الطبيعة. وهو كتاب مشتمل على عشرة ميمرات، وقد طبع أولاً في هامش القبسات المطبوع على الحجر، ثمّ طبع غير مرّة منفرداً تارة بالإسناد إلى أرسطو طاليس، وتارة بالإسناد إلى فلوطين. وكان لهم في عدد العشر اهتمام كما أنّ منطق الإشارات على عشرة أنهاج، وحكمته على عشرة أنماط، والقبسات على عشرة قبسات، والهيات الشفاء على عشرة مقالات، وكم لها من نظير.

اعلم أن «ما هو» سؤال عن حقيقة الشيء، ولم هو سؤال عن علته من الفاعلية والغائية. وحيث إن الوجود ليس له حد منطقي أي أجزاء من الجنس والفصل فلا برهان له بل هو برهان لما سواه. ولما كان الحدّ الأوسط في البرهان هو بعينه الفصل في الحدّ المنطقي، وكان الوجود بسيطاً لا جزء له من الجنس والفصل فليس حدّ أوسط له.

والمراد من «كثير الأشياء» في عبارة أثولوجيا العقول المفارقة إذ لا مادة ولا صورة لها حتىٰ يكون

ولم هو في كثير من الأشياء واحد، يجد إشارة لطيفة غامضة، بل واضحة إلىٰ صحّة ماقلناه.

وبالجملة: تجريد الممكن عن مقوّماته بحسب الماهيّة أو الوجود ليس، إلّا، من تعملات النفس وتصرّفاتها.

وقد تبيّن ممّا ذكر من معنى الإمكان والوجوب: *أنّ ماحقّه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصحّ أن يقتضي وجود ذاته لا تامّاً ولا ناقصاً، ولا ترجيح وجوده أو عدمه، سواء بلغا حدّ الوجوب أو لا؛ فإذن تجويز كون ذات الممكن مقتضياً لرجحان الوجود وأولويته رجحاناً متقدّماً علىٰ وجوده وأولويةً باعثة لتحقّقه، أنّها نشأ من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلاً محضاً، وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلاً.

وأيضاً: لو اقتضىٰ ذات ممكن ما أولوية وجوده ورجحانه، لزم الترجيح من غير مرجّح، لأنّه لمّا لم يكن قبل وجوده تميّز ولا تخصّص، فحيث اقتضىٰ ممكن مّا أولوية وجوده وتخصّصه بمرتبة من مراتب الوجود، ولا يقتضي ممكن آخر أولوية وجوده وتخصّصه بتلك المرتبة مع عدم تميّز شيء منهما عن الآخر لبطلانهما في تلك المرتبة، يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجّح والتخصّص بلا مخصّص.

لها كالمركّبات ما هو غير لم هو. وبعبارة أخرىٰ: انّ المفارقات لكثرة قربها إلى الله سبحانه بل لفنائها فيها كانت أحكام الوجود فيها غالبة فكأنها لا حكم لها إلا أنحاء الوجودات وكأنها لا ماهيّات لها فما هو فيها ليس إلا الوجودات الخاصّة لها وتلك الوجودات هي علل قوامها بل هي بعينها عللها الغائيّة فليس لها إلّا لم هو، وعلّتها الغائيّة هي علتها الفاعلية فهي وحدانية اللّم كما أنّها وحدانية المائية واللّميّة.

وإنما قيدنا الحدّ بالمنطقي لأنّ الحدّ عند الحكيم الإلهي له معنى آخر أيضاً فعنده العلة حدّ تام للمعلول، والمعلول حدّ ناقص لها إذ العلّة واجدة لكمالات المعلول بنحو أعلىٰ، والمعلول حاك لكمالات علّته على مقدار سعة وجوده فهو آية لها.

* قوله: «انّ ما حقّه في نفس ذاته الإمكان والافتقار...» أي الإمكان في الممكن بإمكان الماهية أي سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم؛ وأمّا الافتقار في الوجودات، فافهم. وقوله: «فإذن تجويز كون ذات الممكن...» هذا التجويز كلام كلامي فكأنّما مال اليه بعض أهل الكلام.

وأشير إلىٰ معنى الإمكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿*كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾ إذ الهلاك عبارة عن لا أستحقاقيّة الوجود، فأستثني وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود؛ وبهذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبيّ اهتزازاً علوياً لا سفلياً، حيث سمع قول لبيد:

ألا، كلّ شيءٍ ماخـلا الله باطـل

وطربت طرباً قدسيّاً لا حسّياً، وقال: اللهّم إنَّ العيش عيش الآخرة.

*وأمّا الحقّ فقد يعني به الوجود في الأعيان مطلقاً، فحقيّة كلّ شيء نحو

---

* قوله تعالىٰ: «كلّ شيء...» أي المشيئ وجوده بمعنى الماهية. وقوله: «حيث سمع قول لبيد...» هو أبو عقيل لبيد بن ربيعة العامري الصحابي. وقوله: «ألا كلّ شيء ماخلا الله باطل» مصراع بيت تمامه هكذا: «وكلّ نعيم لا محالة زائل» والبيت من قصيدة لاميّة تنتهي إلى اثنين وخمسين بيتاً. وله ديوان شعر طبع مع شرح الطوسي عليه في الكويت طبعاً مرغوباً فيه. وقد تمسك بالمصراع المذكور الفارابي في الفص الواحد والسبعين من الفصوص في تفسير الحق، وارجع إلى شرحنا عليه الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم (ص٥٤٠ ـ ٥٥٨ من ط١).

وفي كتاب الشعر من صحيح مسلم: «عنه (ص) أشعر كلمة تكلّمت بها العرب كلمة لبيد: ألا كلّ شيء ماخلا الله باطل. وفي رواية أخرىٰ: إنّ أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كلّ شيء ماخلا الله باطل. ما زاد على ذلك» (ج٤ ص٤١ ـ العدد المسلسل ٢٢٥٦). وروايات أخرىٰ قريبة ممّا ذكرنا رواها البخاري في صحيحه، وابن ماجة في سننه. وأمّا ما قاله مسلم: «ما زاد علىٰ ذلك» كأنّه ناظر إلى أنّ قوله وكل نعيم لا محالة زائل ليس بصحيح لأنّ نعيم الجنّة لايزول. وقال الطوسي في الشرح: «هذا البيت تردّده كتب الحديث لاتصاله بقول الرسول: أصدق كلمة قالها شاعر قول لبيد: ألا كلّ شيء ماخلا الله باطل؛ وتذهب الروايات إلى أنّ عثمان بن مظعون أو أبا بكر أو النبي قال له عندما أنشد القصيدة» (ص٢٥٦). ولعثمان بن مظعون مع لبيد في البيت قصة تطلب من السيرة النبوية لابن هشام (ج١ ـ ط١ مصر ـ ص٣٧٠).

* قوله: «وأمّا الحق فقد يعني...» كان الفصل متكفّلاً لتعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطـل، وقد علم معنى الوجوب والإمكان، فشرع في بيان الحق فقال: «وأمّا الحق فقد يعني...». وكلام المصنّف من قوله وأمّا الحق، إلى قوله ذنابة، يتضمّن ثلاثة أمور: الأوّل معاني الحق، وهذا ينتهي إلى قوله «فيها تصنّف». والثاني أحقّ الأشياء وأحق الأقاويل، وهذا ينتهي إلى قوله «ونقاوة ما...»، والثالث في الردّ على السوفسطائي، وهذا من النقاوة إلى الذنابة.

إعلم أنّ رسالتنا الموسومة بـ «أنّه الحق» حافلة لأصول وأمهات حول الحق وهي إحدى

الرسائل الإحدىٰ عشرة المطبوعة جمعاً. وقد تصدّىٰ أرسطا طاليس للتحقيق حول الحق ومعانيه في عدّة مواضع من «ما بعد الطبيعة»، وكذلك الكندي في عدّة رسائله، وبعده الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة والتعليقات والفصوص، وبعده الشيخ الرئيس في الفصل السابع من المقالة الاولىٰ من إلهيات الشفاء، وبعده محيي الدين صاحب الفتوحات في عدة مواضع منه، وبعده الصدر القونوي في المفتاح، وابن الفناري في شرحه مصباح الأنس، والقيصري في أول شرحه على فصوص الحكم حيث قال: «الفصل الأول في الوجود وأنّه هو الحق، وكذا شيخ المصنف السيد الداماد في القبسات. وغرضهم في البحث عن الحق هو تبكيت السوفسطائي والردّ عليه فإنّه ما لم يلقم على أفواه السوفسطائية الحجر لم يتأت البحث عن الوجود المساوق للحق.

والصواب أن نأتي بما أفاده المعلّم الثاني في الفصوص ثمّ نتبعه بكلام الشيخ توضيحاً لما أفاده المصنّف في المقام. قال في الفصّ ٧١: «ويقال حق للقول المطابَق للمُخبَر عنه إذا طابق القولَ. ويقال حَقٌ للموجود الحاصل (ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل ـ خ ل) للمخبر عنه إذا طابَقَ الواقع. ويقال حق للذي لا سبيل للبطلان إليه. والأول تعالىٰ حق من جهة المخبر عنه، حق من جهة الوجود، حق من جهة أنّه لا سبيل للبطلان إليه: لكنّا إذا قلنا له إنّه حق فلأنّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان. وبه يجب وجود كل باطل، ألا كلّ شيء ماخلا الله باطل».

فذكر المعلّم الثاني للحق معاني: الأول القول المطابق للمخبر عنه إذا طابق القول ـ يعني إذا طابق المخبر عنه القول ـ فالمطابق بفتح الباء، والحق صفة للقول.

والثاني الموجود الحاصل بالفعل ـ على النسخة التي بين الهلالين ـ. وفسّر الشنب غازاني في شرحه على فصوص الفارابي قوله بالفعل بالمطلقة العامّة أي في وقت من الأوقات (ص١٣٨ ـ ط١). وبعض أساتيذنا ـ مدّ ظلّه العالي ـ جعل «بالفعل» مقابل «بالقوّة» حيث قال في شرحه على فصوص الفارابي بالفارسيّة: «ويك معنى حق موجود حاصل بالفعل است، يعني هر چه از قوة بفعل آمده حق است» (ج٢ ـ ط١ ـ ص٢١١). ولكنّي أرىٰ أن الصواب هو التفسير الثاني، وإن كان يمكن ارجاع الأوّل اليه أيضاً بتكلّف. وفي تعليقة مخطوطة على المنظومة في الحكمة فسّر بالفعل مقابل ما هو وجوده فيه بالقوّة.

والثالث الموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه. والرابع الواجب الذي لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل. والفرق بينه وبين الثالث أنّ الثالث أعمّ منه ألا ترىٰ إلى أسلوب عبارة الفارابي كيف استدرك قوله: «حق من جهة أنّه لا سبيل للبطلان إليه» بقوله: «لكنّا إذا قلنا...»؟. وأفاد المتألّه السبزواري في تعليقة على الغرر في بيان وجه الاستدراك: «لمّا كان عدم تطرق البطلان هو الدوام والدوام أعم من الوجوب الذاتي كما في العقل الكلي بل كما في الفلك عند الحكماء أشار إلى معنى آخر

للحق وهو الواجب بالذات الذي إليه ينتهي كل واجب بالغير. وكلّ شيء ماخلاه باطل وهي الماهيّات التي ليس الوجود عيناً لها ولا جزءاً وإنّما هو وديعة فيها،

وما الروح والجثمان إلّا وديعة ولابدّ يوماً أن تردّ الودائع،

والوجود من صقع الحق تعالىٰ.

والشنب غازاني توهّم أنّ الرابع هو الثالث فجعل للحق ثلاثة معان حيث فسّر قوله: «لكنّا إذا قلنا له إنّه حق فلأنّه الواجب الذي لايخالطه بطلان» بقوله: «يعني إذا أُطلقنا الحق على الواجب تعالىٰ يكون مرادنا به المعنى الثالث لأنه لا مرتبة أعلىٰ منه في الحقيقة لعدم مخالطة البطلان مطلقاً» والظاهر أن تفسيره ليس بصواب لأنّ المعنى الثالث ـ أي الموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه ـ أعمّ من أن يكون موجوداً واجباً بذاته، أو موجوداً دائماً واجباً بغيره، بخلاف الرابع فإنّه الواجب الذي لايخالطه بطلان. ولكن يصح أن يقال: ان جهة الوجوب هي فعلية الوجود فالموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه ليس إلّا واجب الوجود فإن ما سواه حادث ذاتي ممكن مفتقر والفقر سواد الوجه في الدارين، والممكن في نفسه ليس ومن علته له أيس، فهل هذا إلّا طروّ البطلان على ما سواه تعالىٰ؟ فالموجود الذي لا سبيل للبطلان اليه هو الواجب الذي لايخالطه بطلان، فمعاني الحق المذكورة في الفصوص ثلاثة كما ذهب إليها الشنب غازاني.

ثمّ إنّ اسلوب كلام الفارابي ينادي بأنّ الله تعالىٰ هو الحق فكيف لايكون كذلك والحال أنّ للحق هذه المعاني ويصحّ إطلاق كل واحد منها عليه لكن الإطلاق الأحق منها هو الواجب الذي لا يخالطه بطلان؛ وهذا لا غبار عليه إلّا أنّ هاهنا سؤالاً وهو أن يقال: ما معنىٰ قوله: «والأول تعالىٰ حق من جهة المخبر عنه»؟ فإنّ قوله هذا راجع إلى قوله يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه إذا طابق القول كما لا يخفىٰ ـ أعني أن الحق بهذا المعنىٰ من صفات القول لا الوجود المخبر عنه العيني، مثل قولنا: لا إله إلّا الله كلمة حق ـ وعبارة الفارابي صريحة بأن الأول تعالىٰ حق من جهة المخبر عنه فكيف التوفيق؟: قلت فسّرها الشنب غازاني بأنّ القول انّما يطلق عليه الحق بواسطة مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه أولىٰ بأن يكون حقاً.

تبصرة: عبارة «المخبر عنه» في شرح الغرر صحّفت بـ«الخبر عنه» ـ أي العبارة فيه هكذا: والأول تعالىٰ حق من جهة الخبر عنه ـ والمحشي الهيدجي فسّرها بقوله: «قوله حق من جهة الخبر عنه، يعني فيه تجوز عقلي لأنّ الحق هو الخبر عنه تعالىٰ»، ولا يخفىٰ عليك ما فيه من التكلّف.

وأما نقل ما أفاده الشيخ الرئيس فقال في الفصل الثامن من المقالة الأولىٰ من الهيات الشفاء المترجم في بيان الحق والصدق والذبّ عن أول الأقاويل (أول الأوائل ـ خ ل) في المقدّمات الحقّة: «أما الحق فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول أو

....

العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج إذا كان مطابقاً له فنقول: هذا قولٌ حقٌ، وهذا اعتقاد حق، فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً، والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه، فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه. وأمّا الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق إلّا أنّه صادق في ما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر اليه. وأحق الأقاويل أن يكون حقاً ما كان صدقه دائماً، وأحق ذلك ما كان صدقه أولياً ليس لعلّة، وأول كل الأقاويل الصادقة الذي إليه ينتهي كل شيء في التحليل حتىٰ أنّه يكون مقولاً بالقوّة أو بالفعل في كلّ شيء يبيّن أو يتبيّن به كما بيّناه في كتاب البرهان هو أنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، وهذه الخاصية ليست من عوارض شيء إلا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود، والسوفسطائي إذا أنكر هذا فليس ينكره إلّا بلسانه معانداً» (ج٢ من الرحلي ط١ ـ ص٣٠٦).

وعليك بتفسير بعض ما لعلّه يحتاج إلى بيان من كلام الشيخ:

قوله: «في بيان الحق والصدق...» فقد صرّح في كلامه بأنّ الحق والصدق كليهما من صفات القول باعتبارين: فباعتبار أنّ الخارج مطابق ـ بالكسر ـ للقول يقال هذا قول حق، حيث قال ويفهم منه حال القول ـ إلى قوله: مطابقاً له؛ وباعتبار أنّ القول مطابق بالكسر للخارج يقال هذا قول صادق وصدق، حيث قال: وأمّا الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق. ثمّ صرّح بالاعتبارين بقوله: «إلّا أنّه صادق في ما أحسب باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه».

وقوله: «والذبّ عن أوّل الأوائل في المقدّمات الحقّة» يعني الذب عن مغالطة السوفسطائية حيث أنكروا أول الأقاويل والأوائل، أي أنكروا أنّ الشيء إمّا أن يكون وإمّا أن لايكون، أي أنكروا القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، وهذا القول من أوّل الأقاويل وأظهرها وأبدهها، وإنكاره مبنى السوفسطائي.

وقوله: «أمّا الحق فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقاً» لايخفىٰ عليك أنّ كل وجود عينياً كان أو ذهنياً حق فليس المراد بالأعيان ما يقابل الوجود في الأذهان، بل المراد من الوجود في الأعيان هو ما يقابل الاعتباري والانتزاعي؛ وجملة الأمر أنّ الوجود في الأعيان هو الوجود النفسي الأمري سواء كان عينياً أو ذهنياً، لا الوجود الاعتباري والانتزاعي ممّا لا نفس الأمر له.

وقوله: «مطلقاً» يعني سواء كان دائماً أو غير دائم، قبال الدائم الذي يذكر بعده.

وقوله: «ويفهم منه حال القول والعقد...» سواء كانا ملفوظين أو معقولين. وإنّما عمّمنا وأطلقنا ليشمل ما أتىٰ به من القسمين جميعاً وهما القول الحق والاعتقاد الحق. والعقد هو القضية وهما مترادفان. وفي اللآلي:

العقد والقضية ترادفا إذ ارتباطاً واعتقاداً صادفا

وجوده العيني؛ وقد يعني به الوجود الدائم؛ وقد يعني به الواجب لذاته؛ وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الأعيان، فيقال: هذا قول حقّ، وهـذا اعتقاد حقّ، وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق، فهو صادق بٱعتبار نسبته إلى الأمر، وحقّ بٱعتبار نسبة الأمر إليه؛ *وقد أخطأ من

وقوله: «وأحق الأقاويل...» تمهيد للذبّ عن مغالطة السوفسطائية. فقد تحصّل ممّا ذكر أمران: أحدهما أحق الأشياء في أن يكون حقاً. والثاني احق الأقاويل في أن يكون حقاً. والباطل يقابل الحق في جميع وجوه معاني الحق. فأحق الأشياء في أن يكون حقاً هو الذي يدوم وجوده. وأحق الأشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته وهو الواجب بذاته. والممكن الوجود سواء كان دائماً أو غير دائم حق بغيره لكونه موجوداً بغيره. فكلّ ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حق بالواجب.

وأمّا الحق من جهة الأقاويل فأحق الأقاويل الحقّة الصادقة ما كان صدقه ضرورياً أولياً، وأحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقد وتصديق عند التحليل حتىٰ أنه يكون مقولاً في كل عقد إما بالقوة أو بالفعل وهو قولنا الشيء لايخلو من النفي والإثبات ولا يتصف بهما جميعاً. فهاهنا مقامان أحدهما لايمكن إقامة البرهان عليه. والآخر أنّه أول الأوائل وهو في كل برهان إمّا بالفعل أو بالقوة عند التحليل.

وقوله: «في كل شيء يبيّن» أي في المطالب، وقوله: «يتبيّن» أي في المقدّمات.

وقوله: «وهذه الخاصّة...» أي هذه الأولية والأحقّية ليس إلّا للموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود، يعني أن أحق الأقاويل من التصديقات الأولية ترجع إلى الموجود بما هو موجود لأنّه أبده الأشياء وأعرفها. فالشيخ ذكر الأمرين المتّصفين بالأحقّية، إلّا أنّه ذكر أحق الأقاويل أولاً وأرجعه آخر الأمر إلى أحق الأشياء أي الموجود بما هو موجود.

وقوله: «والسوفسطائي...» أخذ في الذبّ عن مغالطة السوفسطائية بعدما أثبت أنّ أمراً أبده الأشياء ثابت ولاسبيل للإنكار عليه. وفي كلامه طول لخصّه المصنّف وأتىٰ بنقاوته أي ملخّصه في الكتاب حيث قال: «ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مقابح السوفسطائية...».

فإذا تقرر لك ما أهديناه إليك فالحريّ بنا أن نشير إلى دقائق ما في الكتاب فنقول:

قوله: «وأمّا الحق فقد يعني به الوجود في الأعيان مطلقاً» أي مطلق الوجود. ثم لايخفىٰ عليك حسن صنيعته في التعبير حيث قال في الوجودات: «قد يعنىٰ به»، ثم غيّر التعبير في القول والعقد فقال: «وقد يفهم عنه». وأما باقي كلامه فعلىٰ وزان كلام الشيخ في الشفاء. فالمراد بقوله فقد يعنىٰ به الوجود في الأعيان هو الوجود النفس الأمري، وهكذا بيان باقي العبارات. والوجود الدائم في قبال الواجب لذاته هو العقول والنفوس الكلية والأجرام العلوية الفلكية ونحوها.

* قوله: «وقد أخطأ من توهّم...» توهّم أن الحق صفة للمخبر عنه لا للقول، وقد دريت أنّ القول

توهّم أنّ الحقيّة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد، والصدق نسبتها إلى الأمر في نفسه، فإنّ التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسّف.

وأحقّ الأقاويل ماكان صدقه دائماً، وأحقّ من ذلك ما كان صدقة أوّلياً، وأوّل الأقاويل الحقّة الأولية التي *إنكاره مبنىٰ كلّ سفسطة هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدّمات والنتائج، وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كلّ موجود.

ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مقابح السوفسطائية: أن يسأل عنهم: إنّكم هل تعلمون أنّ إنكاركم حقٌّ أو باطل أو تشكّون؟ فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور، فقد أعترفوا بحقّية أعتقادمّا، سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد

والصدق كليهما صفة للقول باعتبارين. وقوله: «فإنّ التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسّف» وذلك لأنّا إذا قلنا مثلاً لا اله إلّا الله حق كان بمنزلة أن نقول زيد كريم غلامه لأنّ الحق على هذا الوجه صفة للمخبر عنه فإسناده إلى القول مجاز. فليتأمل فيه وفي ماتقدّم من شرح الشنب غازاني وبيان الميدجي.

* قوله: «إنكاره مبنى كل سفسطة...» تمهيد لما يأتي من النقاوة. وقوله: «وهذه الخاصّة...» أي الأحقّية وأوّل الأوائل. ولا يخفىٰ عليك أن تعبير الشيخ كان أوفىٰ وأدل بالمقصود من تعبيره، والخطب سهل بعد ظهور المعنىٰ، وبيان سائر عباراته ظاهر بعدما أشبعناه من البيان في تفسير كلمات الشيخ. وقوله: «لعمومه في كل موجود» وذلك لأنّ العام أعرف. وقوله: «مقابح السوفسطائية» ما حرّرناه في الدرسين الثالث والرابع من كتابنا دروس معرفة النفس في تقرير رأي السوفسطائية وما يجب أن يقال حوله، مجدٍ في المقام جدّاً (ط١ ـ ص٥ ـ ١٢).

تبصرة ـ الشيخ الأكبر العارف محيي الدين الطائي في الفصّ الشعيبي من فصوص الحكم عبّر عن السوفسطائية بالحسبانية، ثمّ حمل نظرهم على تجدد الأمثال لا على ما أشتهر من أنّ السوفسطائية كانوا ينكرون الحسيّات والبديهيات والنظريات، وكانوا منكري الحقائق ومبطليها مطلقا. يعني أن السوفسطائية أصابوا في القول بتجدد الأمثال، ولكنهم أخطأوا من حيث كونهم ماعثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولايوجد إلّا بها كما لا تعقل إلّا به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق. فارجع إلى شرح القيصري على فصوص الحكم (ص٢٨٧ ـ ط١ من الحجري)، أو إلى كتابنا «نثر الدراري على نظم اللآلي»

الحقّيّة في قولهم بإنكار القول الحقّ أو اعتقاد الباطل أو الشكّ فيه، فسقط إنكارهم الحقَّ مطلقاً.

وإن قالوا: إنّا شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنّكم شككتم أو أنّكم أنكرتم؟ وهل تعلمون من الأقاويل شيئاً معيّناً؟ فإن اعترفوا بأنّهم شاكّون أو منكرون، وأنّهم يعلمون شيئاً معيناً من الأشياء، فقد اعترفوا بعلم ما وحقٍّ ما.

وإن قالوا: إنّا لا نفهم شيئاً أبداً، ولا نفهم أنّا لا نفهم، ونشكّ في جميع الأشياء حتّىٰ في وجودنا وعدمنا، ونشكّ في شكّنا أيضاً، وننكر الأشياء جميعاً حتّىٰ إنكارنا لها أيضاً، ولعلّ هذا ممّا يتلفظ به لسانهم معاندين، فسقط الاحتجاج معهم، ولا يرجىٰ منهم الاسترشاد، فليس علاجهم، إلّا، أن يكلّفوا بدخول النار إذ النار واللّانار واحد، ويضربوا فإنّ الألم واللّاألم واحد.

*ذَنابة: قسمة المفهوم بحسب الموادّ الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقيّة أو في مرتبتها، *لأنّ احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم أو الإيجاب

(ط١ ـ ص٣٤٥).

* قوله: «ذنابة...» بفتح الذال وضمّها. يذكر فيها على الإجمال أمرين: أحدهما أن كلّ واحد من الموادّ الثلاث بمعنى واحد مطلقاً، وثانيهما أنّ لوازم الماهية لوازم لها مع الوجود لا بالوجود؛ وبعبارة أخرىٰ بعلم فيها الفرق بين الحينية والمشروطة، ففي الأمر الأول يدفع ما توهّمه القاضي عضد الإيجي صاحب المواقف، وفي الثاني يدفع ماظنّه الملّا جلال الدين الدوّاني.

* وقوله: «لأن احتمال ضرورة...» التعليل راجع إلى قوله أو في مرتبتها، وذلك لما دريت آنفاً من أن احتمال كون شيء مقتضياً للوجود والعدم معاً في تقسيمات الوجوب والإمكان والامتناع كان بأدنى التفات ساقطاً فالتقسيم إلى الثلاثة حقيقي ولو لم نقل بالحقيقة، فحيث إن هذا الاحتمال ساقط فهو في مرتبتها.

وقوله: «طرفي الوجود والعدم» أي في التصورات والهليات البسيطة. وقوله: «أو في الإيجاب والسلب» أي في التصديقات والهليات المركّبة. الإيجاب والسلب يستعملان غالباً في مباحث الأقوال والقضايا أعني انّهما من صفات العقود، وأمّا الوجود فجار في الأعيان والعدم مقابله فليسا من صفات اللفظ.

قال المحقق الطوسي في المسألة الحادية عشرة من اوّل تجريد الاعتقاد في أقسام التقابل: «التقابل المتنوع إلى أنواعه الأربعة أعني السلب والإيجاب وهو راجع إلى القول والعقد...»

والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحّة قريحة. *وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس إلىٰ أيّ محمول كان، فكلّ مفهوم إمّا أن يكون واجب الحيوانيّة أو ممتنعها أو ممكنها، لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلّي يتبادر الذهن إلىٰ مايكون بالقياس إلى الوجود، فهٰذه بعينها هي المستعملة في فنّ الميزان، لكن مقيّدة بنسبة محمول خاصّ هو الوجود.

*وأمّا ماتوهّمه بعض: من أنّ هٰذه مغايرة لتلك بحسب المعنىٰ، وإلّا، لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها.

فمندفع: بأنّ اللازم منه هو أن تكون الأربعة واجبة الزوجيّة لا واجبة الوجود، *فاختلاف المعنىٰ بحسب اختلاف المحمول، لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو *المادّة والجهة:

(ص١٠٧ ـ من المطبوع بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه)، ويعني بالقول القضية الملفوظة، وبالعقد القضية المعقولة. وسيأتي تحقيق الحق في أول الفصل السادس من المرحلة الخامسة من أن التقابل بحسب الإيجاب والسلب لايختصّ بالقضايا بل جار فيها وفي المفردات أيضاً (ج١ ـ ط١ ـ ص١٣٦).

* قوله: «وهي جارية...» أي الموادّ الثلاث جارية، الخ. وقوله: «حيثما يطلق...» أي حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الإلهي بالمعنى الأعم يتبادر الذهن من المواد ـ أي من الوجوب وقسيميه ـ إلى مايكون بالقياس إلى الوجود من حيث انّ الغرض من العلم الكلّي هو العلم بأحوال أعيان الموجودات، ولايوجب هذا التبادر تغيير المواد الثلاث عن معانيها حتّىٰ يقال المواد الثلاث المتداولة في الميزان علىٰ معنىً، والمتداولة في العلم الكلّي على معنى آخر، بل هذه أي المتداولة في العلم الكلّي بعينها هي المستعملة في الميزان لكن في العلم الكلّي مقيّدة بنسبة محمول خاصّ هو الوجود.

* قوله: «وأمّا ما توهّمه بعض...» المتوهم هو القاضي عضد الدين الإيجي في المواقف، توهّم المغايرة مستدلاً عليها بأنّ المواد الثلاث في الفن الكلّي لو كان بالمعنى المتعارف في الميزان يلزم أن تكون الماهيّات الممكنة واجبة الوجود لأنّ لوزام الماهيّة واجبة لذواتها ـ أي لذوات الماهيّات ـ فتكون الماهيّات واجبة لذواتها.

* وقوله: «فاختلاف المعنىٰ...» كما قال آنفاً فهذه بعينها هي المستعملة في الميزان لكن مقيّدة بنسبة محمول خاصّ فالوجوب للماهيّة المقيّدة في ظرف الوجود، والماهيّة قبل تعلّق الوجود بها ليست بموجودة حتىٰ تصير من وجوب عروض لوازمها واجبة الوجود.

* وقوله: «هو المادة والجهة» الكيفيات النفس الأمرية هي موادّ، وإذا صارت في قوالب الألفاظ

*وبعض أجلّة أصحاب البحوث حيث لم يتفقّه أنّ لازم الماهيّة كثبوت الزوجيّة للأربعة، انّها ينسب بالذات إلىٰ نفس الماهيّة، ولا يتوقّف ذلك الثبوت الرابطي علىٰ *جاعل الماهيّة، إلّا بالعرض في الطبائع الإمكانية غير المتحقّقة إلّا بالجعل، ولا علىٰ وجودها إلّا بالعرض أيضاً، من جهة أنّها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذّات، حتّىٰ تكون العلّة المقتضية مركّبة عند العقل من الماهيات، وحيثية الوجود لها علىٰ أن تكون القضيّة المعقودة لذلك الحكم وصفيّة، ظنّ أنّ كون

ذهنيّة كانت أو خارجية تسمّىٰ جهاتها.

* قوله: «وبعض أجلّة أصحاب البحوث...» يعني به الملّا جلال الدين الدواني. وهو لم يفرق بين الحينية والشرطية. بيان ذلك أنّ الماهيّات وإن كانت لاتخلو من أحد الوجودين العيني والذهني ولكن لوازم الماهيّات انّها لأنفس الماهيّات المقيّدة بالوجودين لا أنّها لوازم لها بشرطها موجودة حتىٰ تصير لوازمها لوازم الوجود العيني أو الذهني فإنّ كونَ صفةٍ لموصوف حين كونه كذا غير كونها له بشرط كونه كذا. وبعبارة أخرىٰ: اللّازم إمّا لازم الماهيّة من حيث هي من دون اعتبار خصوصية أحد الوجودين أو كليهما كالإمكان للماهيّة والزوجية للأربعة، وإمّا لازم الوجود العيني كالحرارة للنار والبرودة للماء، وإمّا لازم الوجود الذهني كالكلية للإنسان العقلي. والماهية وإن كان معها أحد الوجودين إلّا أنّه على سبيل الحينية لا المشروطة فليس الوجود بمعتبر في لزوم لازم الماهية أصلاً.

* وقوله: «على جاعل الماهيّة» أي على الحيثية التعليلية. وقوله: «لا بالذات» عطف على لا بالعرض. وقوله: «على أن تكون القضية المعقودة» متعلق بقوله «مخلوطة بالوجود». وقوله: «ظنّ أن كون اللوازم» خبر لقوله بعض أجلّة أصحاب البحوث. وكذلك قوله الآتي: «وظن أن الضرورة في» خبر بعد خبر لقوله بعض أجلة أصحاب البحوث. وهكذا قوله الآخر: «ولم يميز الضرورة الذاتية» خبر بعد خبر أيضاً لقوله بعض أجلّة أصحاب البحوث. أي إن الدواني ظن أن كون اللّوازم ...الخ؛ وظن أن الضرورة في قولنا ...الخ؛ ولم يميّز الضرورة الذاتية ...الخ.

فقوله: «ولم يميّز الضرورة الذاتية...» الضرورة إن كانت على الإطلاق أعني من غير قيد مادامت الذات أو مادام الوصف أو غيرهما من القيود فالقضية ضرورية ذاتية أزلية، فإن كانت مقيّدة بما دامت الذات فهي الضرورة الذاتية، أو بما دام الوصف فهي الضرورية بشرط الوصف. وإنّما لم يميّز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف لأنّه جعل ضرورة لوزام الماهيّات لذواتها مع كونها ذاتية الضرورة بشرط الوصف. وإنّما لم يميّز الضرورة الذاتية الأزلية عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود لأنّه جعل شرط تحقّق الضرورة الذاتية كون وجود الموضوع واجباً لذاته مع أنّه شرط تحقق الضرورة الأزلية.

اللوازم واجبة لملزوماتها نظراً إلىٰ ذواتها انّها يتصوّر إذا كانت الملزمات واجبة الوجود لذواتها، إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلىٰ ما يوجدها. وظنّ أنّ الضرورة في قولنا: الأربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة، ضرورة وصفيّة مقيّدة بقيد الوجود؛ ولم يُميِّز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف، ولا الضرورة الذاتيّة الأزليّة كما في قولنا: الله قادر وحكيم بالضرورة، عن الضرورة الذاتيّة الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود *لا بالوجود كما في هذه الضرورة، أليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها وبين الضرورة مادام الشيء كذلك، وبين الضرورة الأزليّة السرمديّة الذاتيّة فرق محصّل؟! فاتّخذه سبيلاً مستبيناً إلىٰ تحصيل الضرورة الذاتيّة مع الوصف لا بالوصف، وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات الماهيّة المتقدّمة ولوازمها المتأخرة، والفارق هو التقدّم والتأخّر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهيّة، لا بحسب الطبع والعلّيّة المشهورية.

* وقوله: «لا بالوجود كما في هذه الضرورة» أي لا بشرط الوجود كما في ضرورة لزوم الماهيّات لذواتها. وقوله: «أليس بين الضرورة بالشيء زمانية أو غيرها» أي غير الزمانية كما في المفارقات. وقوله: «وبين الضرورة مادام الشيء كذلك» أي زمانية أو غير زمانية. وقوله: «بين ذاتيات الماهيّة المتقدّمة ولوازمها المتأخّرة» أي بين تلك الذاتيات وبين لوازمها المتأخّرة. والمتقدّمة صفة للذاتيات. والمراد بالذاتيات الجنس والفصل. وقوله: «والفارق هو التقدّم بنحو» بتنوين نحو، وذلك كتقدّم الملزوم على لازمه، وكتقدّم الجنس والفصل على النوع.

بيان ذلك أنّ تقدّم ذاتيات الماهية تقدم بحسب الذات في مقام تجوهر ذواتها، ويقال له السبق بالتجوهر والسبق بالماهيّة، وهو سابق على ماهيّة النوع فضلاً على لوازم الماهيّة. وكذا الماهيّات متقدمة بالتجوهر على لوازمها فضلاً على الوجود وإن كانت متّحدة مع الوجود. وقوله: «واحد منهما هو...» برفع واحد. جملة مستأنفة لا أنّه مجرور صفة للنحو فلا تغفل. والضمير في منهما راجع إلى التقدّم والتأخّر؛ والسبق بالطبع هو تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، وبالعلّيّة تقدّم العلّة التامّة على معلولها، والعلّة الناقصة تنفك عن معلولها، وأمّا العلّة التامّة فلا تنفك عن معلولها ولكن العقل يحكم بأن الوجود حاصل للمعلول من العلّة ولا عكس، فيقول مثلاً: تحرّكت اليد فتحرّك المفتاح بتخلّل الفاء.

وممّا يليق هاهنا التنبيه عليه هو أنّ المعيّة تطلق على المتلازمين وعلى المتصاحبين، والحينية من قبيل الثاني. وتفصيل البحث عن المعيّة يطلب في شرح المحقق الطوسي على الفصل ٢١ من النمط

الأول من الإشارات بالإجمال، وبالتفصيل في شرحه على الفصل ٣٣ من النمط السادس منه.

فبما قدّمنا دريت أن آراء الدواني في المقام فائلة جدّاً. ولايخفىٰ عليك وجه ما وصفه به صاحب الأسفار من كونه بعض أصحاب البحوث، ثم عقبه بقوله حيث لم يتفقه، ثمّ نسبه بعدم التميز، وعدّ آراءه ظنوناً.

وعليك بفذلكة البحث في هذا الفصل، وهي ما يلي:

١ـ تعريف الوجوب والإمكان والامتناع في كتب القوم ليس تعريفاً حقيقياً بل تعريف لفظي تنبيهي، وإلّا يلزم الدور من غير وجه.

٢ـ تقسيم الماهيّات الكلّيّة إلى الجهات الثلاث كان على بادي النظر لسهولة التعليم، وإلّا فكون الماهيّة مقتضية لوجودها غير معقول عند البرهان.

٣ـ التقسيم حقيقة ينتهي إلى ثلاثة أقسام لأنّ احتمال قسم رابع وهو كون الماهيّة مقتضية للوجود والعدم معاً ساقط بأدنىٰ التفات.

٤ـ القوم أثبتوا وسائط عقلية وغير عقلية ثقةً بما برهنوا في موضعه أن لا مؤثر في الوجود إلّا الله.

٥ـ الإمكان عند صاحب الأسفار هو مراتب وجودات ما سوى الله تعالى القائمة به والمضافة إليه بالاضافة الإشراقية.

٦ـ التقسيم الأقرب في الجهات انّما هو ما ذكروه عند نظرهم بالبرهان، أي لمّا جاءوا إلى البرهان ونظروا إلى الموجود وانصرفوا عن الماهيّة كان التقسيم الأقرب في الجهات ما ذكروه.

٧ـ الشيخ الرئيس وإن جعل المقسم الموجود وأتىٰ بتقسيم أقرب إلى الصواب وسماه برهان الصديقين ولكن برهان الصديقين أدق من هذا لأنّ الشيخ جعل المقسم مفهوم الوجود لا نفس الوجود العيني الواقعي الصمدي البحت.

٨ـ إسناد الوجودات الجزئية إلى الماهيات مجاز عند العرفاء لأنّ الوجود من صقع الربوبي.

٩ـ كما أنّ أجزاء الماهيّات مقدّمة في المعرفة عليها كذلك مقوّم الماهيّات العينية أي الوجودالذي قوام الماهيّة به ظهوراً يجب أن يعرف قبل الماهيّات فالعلم بالعلّة قبل العلم بالمعلول.

١٠ـ قولهم: «إنّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود المنطقية، وإنّ الحدّ الأوسط في البرهان بعينه هو الحدّ المتأخر الذي هو الفصل في الحدّ المنطقي، وإن الجواب عمّا هو ولم هو في المفارقات النورية واحد» يشير كل واحد منها إشارةً لطيفة إلى أنّ الوجودات هويات بسيطة تعلقية وروابط محضة، إدراكها طور وراء طور العقل.

١١ـ ماحقه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يقتضي وجود ذاته بوجه.

١٢ـ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية جميع الممكنات الوجود، والوجود فيها وجه الله الذي لا

فصل ٢

*في أنّ واجب الوجود لايكون بالذات وبالغير جميعاً، وفي عدم العلاقة اللّزوميّة بين واجبين لو فُرضا

كلّ مالا علّة له في ذاته لا يجب بعلّة، لأنّك قد علمت أنّ مناط كون الشيء واجباً بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته، مُطابَقاً للحكم عليه بأنّه

يفنىٰ ولا يهلك، كل شيء هالك إلّا وجهه.

١٣ـ الحق والصدق صفتان للقول باعتبارين. وللحق معان. والمعنى الأحق بإطلاقه على الله تعالىٰ هو الموجود الواجب الذي لا سبيل للبطلان إليه. ويعرف معنى الباطل مقابل الحق. ذلك بأنّ الله هو الحق وأنّ ما يدعون من دونه هو الباطل.

١٤ـ صاحب الأسفار سلك في معاني الحق وتمهيد ما يذب به عن السوفسطائية مسلك الشيخ في الشفاء.

١٥ـ أحق الأشياء في أن يكون حقاً هو الذي يدوم وجوده ويجب دوامه لذاته أي الواجب بذاته. وأحق الأقاويل في أن يكون حقاً ما كان صدقه ضرورياً أولياً ينتهي إليه كل عقد وتصديق عند التحليل ويرجع الثاني بالمآل إلى الأوّل.

١٦ـ مبني السوفسطائي هو إنكاره القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، والسوفسطائي ينكر الحقائق معانداً.

١٧ـ العارف محيي الدين ذهب في الفصّ الشعيبي من فصوص الحكم إلى أن السوفسطائية هم القائلون بتجدّد الأمثال والتبدل في العالم إلّا أنهم كالمادي كانوا ينكرون ما وراء الطبيعة، وعبّر عنهم بالحسبانية.

١٨ـ لا تتغيّر معاني الجهات الثلاث في أيّ موطن كانت، بل إنّما يأتي التغير والاختلاف من جهة أمور خارجة في مقام التصديق لا في مفاهيمها بحسب التصور.

١٩ـ القاضي العضد الإيجي توهّم تخالف معاني الجهات في فنّي الحكمة والميزان وقد أخطأ.

٢٠ـ الدوّاني لم يميّز بين القضية الحينية والمشروطة فتوهّم أن لوازم الماهيّة لوازم الوجود حيث إنّ الماهيّة لاتنفكّ عن أحد الوجودين ولم يعلم أنّها لوازم لها حين كونها موجودة أي حين كونها في ذلك الظرف لا أنّ الظرف شرط لانتساب لوازمها اليها، ويجب في المقام الفرق بين معيّة المتلازمين وبين معيّة المتصاحبين.

* قوله: «فصل في أن واجب الوجود...» يبحث في هذا الفصل عن مسألتين إحداهما أن واجب

موجود ومحكيّاً عنه بذلك، من غير حيثية أخرىٰ انضمامية أو انتزاعية. *تقييدية أو تعليلية. فإنّ مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير آعتبار آخر مطلقاً وهو الضروري الأزلي الدائم؛ وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلّة، لكن مادام آتصاف ذات الموضوع بالثبوت. فالحيثية المذكورة تؤخذ علىٰ نحو الظرفية البحتة، لا علىٰ تعليل الحكم أو تقييده به، كقولنا الإنسان حيوان والإنسان إنسان، ويقال له: الضروري الذاتي؛ وقد يكون ذات الموضوع بآعتبار حيثيّة تعليليّة خارجة عن مصداق الحكم؛ وقد يكون مع حيثية أخرىٰ غير الذات تقييديّة، سواء كانت سلبيّة كزيد أعمىٰ، أو إضافية كالسماء فوقنا، *أو آعتبارية كزيد ممكن، أو آنضماميّة كزيد أبيض. فصدق الموجودية على واجب الوجود من قبيل الضرورة الأزلية، إذ معنىٰ كون الشيء واجباً لذاته أن يكون بحيث إذا آعتبر ذاته بذاته غير آعتبار أيّ معنىٰ كان وأيّة حيثيّة كانت غير نفس الذات، يصدق عليه مفهوم الوجود والموجوديّة.

فحينئذٍ نقول: إذا فرض كون تلك الذات مستندةً في موجوديتها إلىٰ علّة موجبة خارجة عنها، لايخلو: إمّا أن تكون بحيث لو آرتفع المقتضي لوجودها أو فرض آرتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها أيبقىٰ كونها مطابقةً

الوجود لايكون بالذات وبالغير جميعاً، وثانيتهما في عدم العلاقة اللّزومية بين واجبين لو فُرِضا. ثمّ إنّ مافي هذا الفصل هو نقاوة ما أتىٰ به الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الأولىٰ من الهيات الشفاء (ج٢ ـ ط١ من الرحلي ـ ص٢٩٩). وقوله: «لأنّك قد علمت أن مناط...» ناظر إلى قوله في الفصل المقدم: «فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم...».

* قوله: «تقييديه أو تعليلية...» إذا قيّد شيء بالحيثيّة فإن كان الغرض من ذلك القيد هو حكم نفس الشيء فقط مع قطع النظر عن جميع ما عداه فالحينية إطلاقية نحو قولك الماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي. وإن كان الغرض بيان علّة الحكم للمقيّد كقولك الإنسان من حيث إنه كاتب متحرك الأصابع، أو من حيث إنّه متألم باكٍ، أو من حيث إنّه متعجّب ضاحك فالحيثية تعليلية. وإن كان الغرض جمع القيد والمقيّد معاً كقولك الجسم من حيث إنّه سطح أبيض فالحيثية تقييدية. وقوله: «فإن مصداق الحكم على الأشياء...» شروع لبيان الحيثيات فتبصر.

* قوله: «أو اعتبارية كزيد ممكن» يعني أنّه ثبوتي غير إضافي.

لصدق الموجود ومحكياً عنها بالموجودية، أم لاتكون، فإن كان الأوّل فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها، لتساوي فرض وجوده وعدمه، وٱعتباره ولاَ ٱعتباره، وقد فرض كونه مؤثّراً هذا خلف.

وإن كان الثاني فلم يكن ما فرض واجباً بالذات واجباً بالذات. فكلا الشقّين من التالي مستحيل، وبطلان التالي بقسميه *يوجب بطلان المقدّم، فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل، فكلّ واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته.

ومن هاهنا تبيّن أنّه لا يصحّ أن يكون لواجب الوجود علاقة لزوميّة مع واجب وجود آخر لوفُرضا، إذ العلاقة العقليّة انّما تتحقّق بين أمور يكون بعضها علّة موجبة لبعض آخر، أو بين أمور تكون معلولة لعلّة واحدة موجبة بلا وسط أو بوسط فإنا نعلم أنّ الأمور التي ليست بينها علاقة العلّيّة والمعلوليّة والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط، يجوز عند العقل وجود بعضها منفكّاً عن الآخر، فإذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازماً ذاتياً *وتكافؤاً عقلياً، يلزم معلوليّة أحدهما أوكليهما، فيلزم إمكان شيء من الواجب، وهو ينافي الوجوب الذاتي هذا خلف.

*طريق آخر

لو كان بين الواجبين تلازم، لزم ٱجتماع وجودين معاً في ذات واحدة، والملازمة

---

* قوله: «يوجب بطلان المقدّم» المقدّم هو قوله: «إذا فرض كون الذات مستندة...» وقوله: «فكل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته» هذه النتيجة تحصّلت بعكس النقيض فلا تغفل.

* قوله: «وتكافؤاً عقلياً» المراد بالتكافؤ بين الشيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بأن يكون كلُّ منهما يستدعي بحسب الذات وجود الآخر ويأبى الانفكاك عنه. وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس إلى الغير، وهو غير معنى الوجوب بالغير.

* قوله: ««طريق آخر لو كان...» وفي نسخة مخطوطة عندنا من الأسفار: «فصل لو كان...» مكان طريق آخر، ولكن يأباه سياق العبارة فان قوله الآتي: «فالذات الواجبة نتيجة الطريق وما قبل الطريق معاً، فلا موقع للفصل. وقوله: «لزم اجتماع وجودين معاً...» الوجودان أحدهما في نفسه،

تظهر بأدنىٰ تأمّل، وكذا بطلان اللّازم. فالذات الواجبة بما هي ذات واجبة لايعرض لها الوجوب بالقياس إلىٰ مالا يحتاج إليه، سواء كان واجباً أو ممكناً، كما لايعرض لها الوجوب بالغير، ولا يأبىٰ طباع مفهوم الواجبيّة عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير وللغير إمكان بالقياس إليه، إلّا، إذا لوحظت بينهما علاقة العلّيّة والمعلوليّة وارتباط الإيجابي والوجوبي، وشيء من ذلك لا يتحقّق بين الواجبين كما علمت.

فلو فرض وجود واجبين لايكون بينهما معيّة ذاتيّة ولا علاقة لزومية بل مجرّد صحابة اتفاقية، يثبت لكلّ منهما إمكان بالقياس إلى الآخر. والمضافان اللذان وجوب كلّ منهما مع الآخر، لا يكفي في تحقّقهما موضوعاهما، بل يفتقران إلىٰ ثالث جامع بينهما مُوقع الإضافة، كما فُصّل في كتاب البرهان حيث تبيّن فيه كيفيّة تحديد كلّ منهما، وأنّه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر، بل إنّما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافة بينهما.

والآخر لغيره. وقوله: «وكذا بطلان اللازم» الظاهر أنّ اللازم اثنينيّة الواحد ووحدة الاثنين. وقوله: «فالذات الواجبة...» نتيجة القولين كليهما أحدهما ومن هاهنا تبيّن، والآخر طريق آخر. وقوله: «لايعرض لها الوجوب بالقياس...» سيأتي بيان الوجوب بالقياس ونظرائه في الفصل الثامن من هذا المنهج. وقوله: «وللغير إمكان بالقياس إليه...» الإمكان بالقياس إلى الغير لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بالنظر إلى الغير، ويرجع إلى أنّ الغير لا يأبىٰ عن وجوده ولا عن عدمه حين ما يقاس إليه؛ وهذا انّما يتحقّق في الأشياء التي لايكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلّيّة والمعلوليّة، أو الاتفاق في علّة واحدة. وقوله: «وارتباط الإيجابي والوجوبي» ارتباط الإيجابي من جانب العلة، وارتباط الوجوبي من جانب المعلول. وقوله: «فلو فرض...» أي على فرض المحال. وقوله يثبت «جواب» لو فرض. وقوله: «وجوب كل منهما مع الآخر» إذ الوجوب في كل منهما وجوب بالقياس إلى الآخر. وقوله: «بل يفتقران إلى ثالث...» وذلك لأنّ الإضافة عرضيّة وكل عرضي معلّل، والمفروض أنّه ليس بين الواجبين علاقة لزومية علّيّة فلا بدّ أن يكون موقِع الإضافة ـ على هيئة اسم الفاعل من الإيقاع ـ أمراً ثالثاً، فإذا افتقر إلى ثالث فيكون كل واحد منهما ممكناً هذا خلف. وقوله: «وأنّه يجب...» أي وحيث تبين فيه أن لا يؤخذ في تحديد كل منهما المضاف الآخر ...الخ.

فصل ٣

*في أنّ واجب الوجود إنيّته ماهيّته

بمعنىٰ أنّـه لا ماهيّة له سوى الـوجود الخاصّ المجرّد عن مقارنة الماهيّة، بخلاف الممكن كالانسان مثلاً، فإنّ له ماهيّة هي الحيوان الناطق، ووجوداً وهو كونه في الأعيان. وفيه وجوه:

---

* قوله: «فصل في أن واجب الوجود إنيته ماهيته...» الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب الأول من المباحث المشرقية للفخر الرازي في أن وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه أم لا؟ (ج١ ـ ص٣٠ ـ إلى ص٤٠ ـ ط حيدر آباد الدكن).

وأيضاً المسألة الثالثة من القسم الثالث من الجزء الأول من المطالب العالية للفخر الرازي في أن وجود الله تعالىٰ نفس ماهيّته، أو صفة زائدة على ماهيّته؟ (ج١ ـ ص٢٩٠ ـ ط١ بيروت).

المسألة السادسة والثلاثون من أول كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد في أن وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته (ص٦٢ من تصحيح الراقم وتعليقاته عليه)، وكذا شروح الأخرىٰ في المقام كشرح القديم للإصفهاني، وشرح القوشجي، والشوارق للّاهيجي، وكأن التعبير عن عنوان الفصل بأنّ الحق ماهيّته إنيّته أولىٰ ممّا في الكتاب وذلك لمكانة كلمة الحق وقد دريت معانيه آنفاً.

الغرض من هذا الفصل أنه تعالىٰ إنيّة صرفة ووجود بحت وحقيقة محضة لاتشوبه وصمة الماهيّة أصلاً. فلو أطلقت الماهيّة عليه تعالى فهي بمعناه الأعم أي مابه هو هو فإنّ الماهيّة بهذا المعنىٰ يصحّ إطلاقهاعلى الوجود أيضاً فيصحّ إطلاقهاعليه تعالىٰ؛ وأمّا بمعناها الأخص أي ما يقال في جواب ماهو فهي مسلوبة عنه تعالىٰ. ثم إنّ التعبير بالإنّية وإضافتها إليه تعالىٰ لطيف جدّاً لأنّ الإنّية تشير إلى الوجود الذي يخصّ ما أضيفت إليه فلا تشمل بهذه الحيثية غير ما أضيفت إليه. وسيأتي في «لمعة إشراقية» من هذا الفصل أنّ الوجود الخاصّ للشيء ليس متعدّداً، فإنّه تعالىٰ عينيّة وجوده الخاصّ الذي به موجوديته المجرّدة عن مقارنة الماهيّة.

ثمّ اعلم أنّ أكثر الحكماء سواء كانوا قائلين بأصالة الوجود أولا، قائلون في هذه المسألة بأنّ انيّته تعالىٰ ماهيّته بمعنى أنّه لا ماهيّة له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهيّة. وكما أنّهم متّفقون في أنّ الوجود أصل فيه تعالىٰ كذلك هاهنا متفقون في أنّ ذلك الوجود الأصيل إنيّة صرفة.

نعم قالوا إنّ بين العرفاء المتألهين وبين الحكماء الشامخين القائلين بأصالة الوجود فرقاً في المقام من حيثية أخرىٰ، وهو كما في الشوارق أنّ «مذهب الحكماء أنّهم يخصّون الواجبيّة بمرتبة واحدة هي

تلك الحقيقة بشرط أن لا تتعيّن بشيء من الماهيّة. والصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط أن تتعيّن بشيء من الماهيّات فتكون كل حقيقة وجودية واجبة إذ اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعيّن وممكنة باعتبار أخذها بشرط التعيّن فتكون الممكنات في الحقيقة هي التعيّنات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدّد وتكثّر في ما هو واجب ولاكون شيء من الممكنات فرداً للواجب» (ط١ ـ ج١ ـ ص١٥٨).

أقول: ولا يخفىٰ عليك أن القول الثاني المنقول من الشوارق هو مذهب صاحب الأسفار كما في الصريح من مطاوي كلماته وقد مضت كلمة منها في البحث عن الوجود الرابطي. بل هو أساس الحكمة المتعالية.

إعلم أنّ الحكماء الراسخين في العلم قائلون بأنّ الوجود واقع على الأشياء وقوع التشكيك كما نصّ به الشيخ الرئيس في الفصل الخامس من المقالة الأولىٰ من الهيات الشفاء (ط١ من الرحلي ـ ج٢ ـ ص٢٩٧)، والمحقق الطوسي في شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات (ص١١٦ ط شيخ رضا)، وسيأتي استيفاء البحث عن ذلك في محلّه.

ثمّ إنّ المصنّف عدل عن تعبير القوم من أنّ ماهيّته إنّيّته إلى أن إنّيّته ماهيّته. وهذا أنسب بمذاقه ومشربه بل ومشرب كل من هو قائل بتشكيك الوجود بل بأصالته فيه تعالىٰ فقط لأنّ ما هو الأصل انّما هو الإنّيّة. والفرض في المقام أنّ تلك الإنّيّة الواجبة ليست إلّا الوجود البحت والحقيقة المحضة. وأمّا على مشرب من ذهب على أنه ليس له تعالىٰ وجود خاص له بل له حقيقة يعبّرون عنها مجازاً بالوجود الخاصّ لأنّ حقيقته تعالىٰ منشأ للآثار كما أنّ الوجود كذلك، فتعبير القوم أقرب. أي الأولىٰ ماهيّته إنّيّته. وهو أنسب بمذهب الأشعري أيضاً لأنّ مذهبه هو المشرب الثاني.

وعليك بما أفاده صاحب الشوارق في تحرير محل النزاع وبيان المشربين قال: «اعلم أنّه يمكن أن يفهم قولهم ماهيّة الواجب هي وجوده وإنّيّته على وجهين: أحدهما أنّ الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قائم بها، بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الأشعري في الماهيّات الممكنة بالقياس إلى الوجود مطلقاً، وحاصله أن ذاته تغنّي غناء الوجود على قياس ما يقولون إنّ تعيّنه نفس ذاته وانّ صفاته عين ذاته. وثانيهما أن ليس له ماهيّة وحقيقة وراء وجوده الخاص به، بل ماهيّته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته؛ فعلى الأول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انّما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته تنوب مناب الحصة من الوجود المطلق والفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته. وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انّما هو كون ذاته فرداً خاصاً من الوجود قائماً بذاته لا بماهيّته فتكون ذاته وجوداً وموجوداً باعتبارين، ولعلّ هذا هو المراد ممّا ورد في أحاديث أهل

الأوّل: لو لم يكن وجـود الـواجب عين ذاته يلزم كونه *مع بساطته ـ كما سنبيّن ـ قابلاً وفاعلاً.

بيان اللزوم: أنّ وجوده لكونه عرضيّاً لماهيّته يكون معلولاً، لأنّ كلّ عرضي معلول، إمّا لمعروضه وإمّا لغيره، فلو كان معلولاً لغيره يلزم إمكانه، إذ المعلوليّة للغير تنافي الواجبيّة، هذا خلف.

فإذن: الماهيّة تكون قابلاً للوجود من حيث المعروضية، فاعلاً له من حيث الإقتضاء. *وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله.

الثـاني: لو كان وجوده زائداً عليه يلزم تقدّم الشيء بوجوده علىٰ وجوده،

بيت العصمة ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ من أنّه تعالىٰ شيء لا كالأشياء». إنتهىٰ ما أردنا من نقل كلامه، وسنذكر طائفة من أحاديثهم في الخاتمة إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ انّ وجه الاحتياج إلى هذا البحث هو أنّ ما مرّ سابقاً من أنّه تعالىٰ واجب بذاته لذاته كان تامّاً في عدم الواسطة في الثبوت أي لايحتاج في تحقق ذاته إلى غيره كما أنّ الممكن يحتاج في وجوده إلى واسطة في ثبوته، وأمّا أنّ الذات الواجبة الوجود من حيث هي مجرّدة عن الماهيّة لاتحتاج إلى واسطة في العروض ـ أي في عروض الوجود للماهيّة ـ كما أنّ وجود الممكنات لماهيّاتها مفتقر إلى الواسطة في العروض، فما كان يفيد ذلك ولذا تصدّىٰ لنفي الواسطة عنه تعالىٰ في العروض أيضاً فتبصّر.

* قوله: «مع بساطته كما سنبين» سيأتي البحث في أنه تعالىٰ مع كونه واحداً أحد أيضاً. وقوله: «وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك...» سيأتي ذلك الكلام الكامل في الفصل السادس من المرحلة السادسة في القـابـل بمعنى الاسـتعـداد والانفعال التجـددي، والقابل بمعنىٰ مطلق الاتصاف. فنقـول ان هاهنـــا اشتبـاهـاً من باب أخـذ القبـول بمعنى الانفعـال التجـددي مكـان القبـول بمعنىٰ مطلق الاتصـاف والبرهـان لايسـاعـد إلاّ نفي الأوّل دون الثاني إذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للجهتين في ذاته المتكثّرتان انّما هما الفعل والانفعال التجدّدي لا الفعل والقبول مطلقاً. هذا كلامه في المبدأ والمعاد أيضاً. (ص١٦ ـ ٢٣ ـ ط١ من الحجري). ولنا كلمة تامة في ذلك حرّرناها في كتابنا «الف كلمة وكلمة» وهي ما يلي:

كلمه ـ قابل گاهى به معنى محلّ خارجى مستعدّ براى تأثر و انفعال تجدّدى مى آيد، چنان كه كليات وجودى عالم طبيعت مطلقاً در حركت اند، و در هر آن قابل براى احوال و اوصاف و صور گوناگون اند.

وگاهى به معنى مطلق اتصاف است كه محل قابل و تعدّد قابل و مقبول به تعمّل و تجزيه و

....

تحلیل نفس ناطقه در وعاء ذهن صورت می‌گیرند، مانند قابل بودن ماهیّات برای وجودانشان. در این قبول به معنی دوم أصلًا استعداد و تأثّر و انفعال محل نیست. مثلًا عقل مفارق به نحو ابداع آفریده شده است ولکن نفس ناطقه به حکم کلّ ممکنٍ زوجٌ ترکیبيٌ در وعاء ذهن پس از آنکه ماهیّت او را از وجودش جدا کرده است حکم می کند که ماهیّتش وجود آن را پذیرفته است، و همچنین در دیگر کلمات وجودی؛ و به لسان عرفان گویند: موجودات به وفق اقتضای اعیان ثابته شان وجود یافته اند. بلکه چه بسا صفات انتزاعیّه که زائد بر ذات حق سبحانه اند بدو اسناد داده می شود که اگر کسی تفوّه کند وجود حق تعالی قابل آنها است. قابل به معنی مطلق اتّصاف در وعاء ذهن است نه در خارج تا گفته شود که وجود حق بسیط است و بسیط بما هو بسیط فاعل و قابل نتواند بوده باشد.

توجّه بدان چه تقریر یافت در فهم بسیاری از مسائل حکمی و عرفانی ضروری و برهانی قاطع برای ردّ بسی از شبهه هااست، و فصل ششم مرحله ششم اسفار بعنوان «فصل في أنّ البسيط هل يجوز أن يكون قابلًا وفاعلًا» در شرح و بسط این کلمه علیا اهمیّت بسزا دارد. (ج١ ـ ط١ ـ چاپ سنگی ـ ص١٥٣ـ١٥٥). در ذیل فصل مذکور فرماید:

«ومن هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الامام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل بأيّ معنى كان واحداً، ولم يعرفوا كنه الأمرين في القبيلين، فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالاتْ القوم، فأغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتىٰ تورّطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية الكمالية واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة، وأنّ ذاته بذاته من غير عروض صفةٍ لاحقةٍ عاطلةٌ عن كمال الالهية والواجبية تعالىٰ عن النقص علوا كبيراً؛ ولم يعلموا أنّ برهان عينيّة الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتىٰ لو لم يجر في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مساغ، حاشا الجناب الإلهي عن ذلك».

مراد از «الأمرين» فاعل و قابل است؛ و از «القبيلين» دو معنای قابل مذکور با در نظر داشتن صفات انتزاعیّه زائد بر ذات، و صفات کمالیّه حقیقیّه که عین ذات اند؛ و از «اشتراك الاسم» اشتراك اسم قابل درد و معنی یادشده است؛ و از «هذا السبيل» لزوم تعدد قابل وفاعل است.

خلاصه این که برخی فرق میان دو معنی یادشده قابل را نگذاشته اند، و در هر جا به همان معنی اوّل گرفته اند، و پس از آن به حکم آن که موجود بسیط بما هو بسیط هم فاعل صفتی و هم قابل آن نتواند بود گفته اند که صفات حق سبحانه مطلقاً چه صفات حقیقیّه کمالیّه، و چه صفات انتزاعیّه زائد بر ذات حق اند. و از این تحقیق پرتگاه کسانی مانند اشعریّه و کرامیّه که صفات حق را مطلقاً زائد بر ذات دانستند بدست آمده است، و لازمهٔ حرفشان این است که ذات حق بدون

وبطلانه ضروري من دون الاستعانة *بما ذكره صاحب المباحث: من أنّه يفضي إلىٰ وجود الشيء مرتين، وإلى التسلسل في الوجودات، لأنّ الوجود المتقدّم إن كان نفس الماهيّة فذاك، وإن كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل.

وجـه اللزوم: أنّ الـوجـود حينئذٍ يحتاج إلى الماهيّة احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكناً، ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلىٰ علّة هي الماهيّة لا غير، لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير، *وكلّ علّة فهي متقدّمة علىٰ

عروض صفات بايد عاطل و عارى از كمالات الهيّه بوده باشد. تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً.

* قولـه: «بما ذكره صاحب المباحث...» يعني به الفخر الرازي صاحب المباحث المشرقية. فليراجع إلى الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب الأول من المباحث (ج١ ـ ص٣٠ ـ ط حيدر آباد الدكن). وقوله: «لأنّ الوجود المتقدّم» هذا دليل التسلسل على ما قاله الفخر. وقوله: «وجه اللّزوم...» هذا كلام المصنّف صاحب الأسفار، وهو راجع إلى قوله لو كان وجوده زائداً عليه يلزم تقدّم الشيء بوجوده على وجوده.

* قوله: «وكلّ علّة فهي متقدّمة على معلولها بالضرورة...» فإن كانت العلّة مفيدة لوجود المعلول فهي متقدّمة بالوجود على معلولها لأنّ الشيء ما لم يوجد لم يوجد، وإن لم تكن مفيدة لوجودها لايجب أن تكون مقدّمة بالوجود على معلولها كتقدّم الماهيّة على لوازمها. وإن كان إطلاق العلّة على الوجه الأخير لا يخلو من دغدغة لأنّها تطلق علىٰ ماله الوجود لا علىٰ ما ماشمّت رائحة الوجود كما سيجيء الكلام فيه عن قريب. وفي ما نحن فيه لما كانت الماهيّة علّة لوجود الواجب فتكون الماهيّة متقدّمة على وجـوده بوجـودها، وحيث انّ الماهيّة من حيث هي عارية عن الوجود ولاتكون موجودة إلاّ بعروض الوجود لها فيلزم تقدّم الماهيّة على وجودها بوجودها.

قال بعض المحشين ـ كما في مخطوطة عندنا ـ في المقام: «أقول حق الاستدلال على هذا المطلب العالي والمقصد الغائي هو أن يقال مناط كون الشيء واجباً بالذات أن تكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع الأمور الخارجة عن ذاته مصداقاً للحكم عليه بأنه موجود، وبعد هذا القول يجب أن يكون وجود الواجب بالذات عين ذاته إذ لو كان زائداً عليه لم تكن ذاته بذاته بالمعنى المذكور مطابقةً للحكم عليه بأنّ ذاته مع أمر زائد على ذاته هو المصدق للحكم عليه بأنّه موجود فلم يكن واجباً بالذات هذا خلف. وبما ذكرنا من معنى الوجوب يدفع البحث الوارد على الدليل». إنتهىٰ كلامه.

أقول: هذا الكلام في نفسه صحيح إلاّ أنه لايجدي في المقام، وذلك لأنّ حاصل كلامه يفيد أنه تعالىٰ غني عن الواسطة في الثبوت، وهو حق لكنّه لاينفي احتمال الواسطة في العروض كما أشرنا

معلولها بالضرورة، *فتكون الماهيّة متقدّمة علىٰ وجودها بوجودها.

الثالث: لو كان زائداً يلزم إمكان زوال وجود الواجب، وهو ضروري الاستحالة.

بيان الملازمة: أنّ الوجود إذا كان محتاجاً إلىٰ غيره كان ممكناً، وكان جائز الزوال نظراً إلىٰ ذاته، وإلّا، لكان واجباً لذاته مستقلاً في حقيقته غير متعلّق بالماهيّة، هذا خلف.

وها هنا بحث: وهو أنّ إمكان الشيء لذاته لاينافي وجوبه للغير نظراً إلىٰ ذات ذلك الغير.

فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظراً إلىٰ ذات *ذلك الوجود العارض المفروض زيادته علىٰ ذات الواجب فهو مسلّم، لكن لا يستلزم إمكان زواله نظراً إلىٰ ذات المعروض، لأنّ الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها علىٰ ذلك التقدير، *والإيجاب ينافي الاحتمال والإمكان الخاصي.

وإن أريد بإمكان الزوال ماهو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع، *والسند ما مرّ.

إليه في صدر البحث.

* قوله: «فتكون الماهيّة متقدّمة على وجودها بوجودها» لأنّ الملاك في التقدم بالعلّية هو الوجود كما سيأتي في بحث التقدم.

* قوله: «ذلك الوجود العارض المفروض...» فإنّ الوجود العارض الزائد مفهوم عام ولا يخالف فيه أحد كما مرّ مراراً، وحقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به، وارجع إلى الشوارق (ج١ ـ ص١٠٥). وفي شرح غرر الفرائد في الحكمة: إضافة الإنية إليه تعالىٰ إشارة إلى أن المراد عينية وجوده الخاص الذي به موجوديته لا الوجود المطلق المشترك فيه لأنّه زائد في الجميع عند الجميع. (ص١٦ ـ ط الناصري).

* قولـه: «والايجـاب ينـافي الاحتـمال والامـكـان الخـاصّي» يعني به الإيجاب المستفاد من قوله لأن الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها. وانّما قيّد الإمكان بالخاصي لأنّ إطلاق الإمكان العام يصح عليه تعالىٰ كاطلاق الماهيّة بالمعنى الأعمّ كما دريت.

* وقوله: «والسند مامر» يعني به ما مرّ في أوائل الفصل الأوّل حيث قال: «التقسيم الأقرب إلى

*وحاصل ماذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلاثة: انه لم لايجوز أن تكون علّة الوجود هي الماهيّة من حيث هي هي؟، فتتقدّمـه لا بالوجود، بل بنفس ذاتها بذاتها، *كما أنّ ذاتيات الماهيّة متقدّمة عليها لا بالوجود بل بالماهيّة، وكما أنّ الماهيّة علة للوازمها بذاتها لا بوجودها، وكما أنّ ماهيّة الممكن قابلة لوجودها مع أنّ تقدّم القابل أيضاً ضروري.

وردّه «الحكيم الطوسي» في مواضع من كتبه كشرح الإشارات، ونقدي التنزيل والمحصّل: بأنّ الكلام فيما يكون علّة لوجود أو موجود في الخارج، وبديهة

التحقيق مايوجد في كتبهم أنّ كل موجود إذا لاحظه العقل...»، ثمّ قد أتىٰ به في أوّل الفصل الثاني بقوله: «لأنّك قد علمت أنّ مناط كون الشيء واجباً...» يعني أن ذات المعروض بذاتها مقتضية بلا اعتبار حيثية أخرىٰ.

* وقوله: «وحاصل ماذكره صاحب المباحث...» ارجع في ذلك إلى الفصل الخامس من أول المباحث المشرقية (ص٣٠ ـ ط حيدر آباد). وأقول: خلاصة الكلام أن الفخر لم يفرّق بين ما يحتاج في وجوده إلى علّة، وبين ما ليس في وجوده محتاجاً إليها بل في تقرّره: والثاني كلوازم الماهيّة من حيث هي، والأول كوجود الممكنات. وقال: كما أنّ الماهيّة علّة لكثير من لوازمها ومن لوازمها الوجود، فما الفرق في أن تكون الماهيّة علّة لصفة دون صفة أي تكون علّة للوازمها دون وجودها؟. وخلاصة جواب المحقّق الطوسي أنّ لوازم الماهيّة متقرّرة مع الماهيّة في الذهن وإن كانت اللوازم دونها رتبة، وهذه عوارض الماهيّة من حيث هي بخلاف الوجود العيني الخارجي فإنّه لابدّ له من علّة موجودة توجدها، وأمّا لوازم الماهيّة لاتوجب أن تكون علّتها أي الماهيّة موجودة.

ثمّ إنّ الفخر لم يفرق بين القابل والفاعل وقال كما أن الماهيّة قابلة لاتصافها بالوجود فلتكن فاعلة لايجاد الوجود أيضاً فإن الماهيّة يجب أن تكون في القابلية والفاعلية متقدّمة، فقبول شطر وردّ آخر تحكّم. وردّه الخواجة بتحقيق الفرق بين القابل والفاعل.

* قولـه: «كـما أنّ ذاتيات الماهيّة» أي علل قوامها. وقوله: «لا بوجودها» أي بل بالتجوهر والماهيّة. وقوله: «وردّه الحكيم الطوسي...» اعلم أنّ ما أتىٰ به الشيخ في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات، والمحقق الطوسي في الشرح والقطب في المحاكمات هو العمدة في مباحث هذا الفصل من الأسفار. قال الشيخ: «إشارة، قد يجوز أن تكون ماهيّة الشيء سبباً لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرىٰ مثل الفصل للخاصة، ولكن لايجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انّما هي بسبب ماهيّته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرىٰ لأنّ السبب متقدّم في الوجود ولا يتقدّم بالوجود قبل الوجود». وهذه الإشارة الرفيعة هي العمدة في المقام.

العقل حاكمة بوجوب تقدّمها عليه بالوجود، فإنّه مالم تلحظ كون الشيء موجوداً امتنع أن تلحظه مبدأً لوجود ومفيداً له، *بخلاف القابل للوجود، فإنه لابدّ أن يلحظه العقل خالياً عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود، لئلّا يلزم حصول الحاصل، وعن العدم لئلّا يلزم اجتماع المتنافيين. *فإذن هي الماهيّة من حيث هي هي، وأمّا الذاتيات بالنسبة إلى الماهيّة، والماهيّة بالنسبة إلى لوازمها، *فلا يجب تقدّمها إلّا بالوجود العقلي، لأنّ تقوّمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انّما هو

---

* قوله: «بخلاف القابل للوجود...» فإنّه القابل بالاعتبار، وأمّا القابل الحقيقي كالحطب لقبول الصورة النارية فلا بدّ من تقدّمه بالوجود. وإنّما عدل عن قوله خالياً عن الوجود إلى قوله غير معتبر فيه لأنّ القابل وهو الماهيّة في المقام حين ما يلحظه العقل خالياً عن الوجود متّصف بالوجود أعني أنّ التخلية عن الوجود عين التحلية بالوجود. وخلاصة مراده ـ قدّس سرّه ـ هو تحقيق الفرق بين القابل والفاعل جواباً عن الشبهة الفخرية. وأمّا بيان الفرق فهو أنّ القابلية تكون بحسب ملاحظة الذهن وهو ملاحظة الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود فالقابلية لاتكون حقيقية بل اعتبارية، وأمّا الفاعلية فتكون بحسب الخارج والواقع بحسب نفس الأمر. فالقابلية إذا كانت حقيقيّة يكون حكمها حكم الفاعلية من اقتضاء تقدم وجود القابل على وجود المقبول بحسب الواقع، لكن لما كانت القابلية اعتبارية يجيء فيها جميع ماذكر في اتّصاف الماهيّة بالوجود من كون التخلية عين التحلية وأمثال ذلك.

* وقوله: «فإذن هي الماهيّة من حيث هي هي» فيكون تقدّم الماهيّة القابلة للوجود عليه تقدماً بالماهيّة لا بالوجود، وذلك التقدّم في مرتبة من العقل، وأما في الخارج عن تلك المرتبة فالوجود مقدّم عليها بالأحقيّة.

* قوله: «فلا يجب تقدّمها إلّا بالوجود العقلي...» كان الصواب أن يقال فلا يجب تقدّمها إلّا مع الوجود العقلي لا بالوجود العقلي، لأنّ المع تفيد الحينية والباء تفيد الشرطية وتقدمها ليس مشروطاً بالوجود العقلي وإن كان مع الوجود وحين كونها موجودةً، وتقدّم الذاتيات بالنسبة إلى الماهيّة وتقدم الماهيّة بالنسبة إلى لوازمها تقدّم بالماهيّة فإنّ الحق أنّ الكلّيّ الطبيعي موجود في الخارج فكما أنّه متقوّم بالذات بحسب العقل كان متقوّماً بها بحسب الخارج أيضاً، وتقدّمها بالوجود عليه في الخارج غير معقول لكونها موجودةً بوجود واحد. وما قيل من أنّ الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية للماهيّة معناه أن الجنس بما هو جنس وكذا الفصل بما هو فصل أعني الجنس العقلي والفصل العقلي في الأجزاء التحليلية لأنّ الجنس الطبيعي والفصل الطبيعي من الأجزاء التحليلية. وأمّا ما قيل من أنّ أجزاء الماهيّة وذاتياتها متقدّمة عليها في الخارج بالوجود على سبيل الأحقّيّة فلا محصّل له. وأمّا الماهيّة

بحسب العقل، لا كالجسم مع البياض.

وممّا يؤيّد كلام هذا المحقّق ماذكره «الشيخ الرئيس» في كتاب «المباحثات» كلاماً بهذه العبارة: «الوجود لايجوز أن يكون معلولاً للماهيّة، لأنّ الوجود ليس له حال غير أن يكون موجوداً، وعلّة الموجود موجودة، وعلّة المعدوم معدومة، وعلّة الشيء من حيث هو شيء وماهيّة شيء وماهيّة. *فليس إذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهيّة علّة لبعض الأشياء، يجب أن يكون علّة لكلّ شيء؛ وكلّ ماهيّة لها لازم هو الوجود، لايجوز أن يكون لازماً معلولاً لها» وقد بيّن هذا في الشفا وفي الإشارات.

*وبالجملة: لايجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلّا شيئاً حاصل الوجود، ولو كانت ماهيّة سبباً للوجود لأنّها ماهيّة، لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم لأنّ مايلزم الماهيّة من حيث هي يلزمها كيف فرضت، ولا

بالنسبة إلى لوازمها فليست متقدّمة عليها بالوجود العقلي وإلّا لكانت لوازم الماهيّة لوازم الوجود العقلي لا لوازم الماهيّة هذا خلف. وما قيل إنّ اتّصاف الماهيّة بلوازمها في العقل لأنّها من المعقولات الثانية فمعناه أنّ الماهيّات حال كونها موجودة في العقل متّصفة بلوازمها، لا أنّها متّصفة بشرط وجودها في العقل متّصفة بلوازمها، وفرق بين المشروطة مادام الوصف والمشروطة بشرط الوصف. والغلط انّما نشأ من عدم الفرق بين المعقولات الثانية التي هي الموضوعات في المنطق وبين سائر المعقولات الثانية فإنّ الطائفة الأولىٰ تعرض للمعقولات الأولىٰ بشرط وجودها في العقل بخلاف الثانية فانها تعرض للمعقولات الأولىٰ مادام كونها في العقل لا بشرط وجودها في العقل فتدبّر.

* قوله: «شيء وماهيّة» خبر لقوله وعلّة الشيء. وقوله: «فليس إذا كان...» يعني بالبعض لوازم الماهيّة، ويعني بقوله علّة لكل شيء أن تكون الماهيّة علّة لوجودها. وكلّ ماهيّة لها لازم هو الوجود لايجوز أن يكون لازمها أي مصاحبها معلولاً لها.

* قوله: «وبالجملة لايجوز...» ضمير هو في قوله: «هو حاصل الوجود» راجع إلى الشيء، يعني أنّ سبب الشيء الموجود أي علّته يجب أن يكون متّصفاً بالوجود، فالماهيّة لّما لم تكن من حيث هي حاصلة الوجود أي موجودة لايجوز أن تكون علةً للوجود لأنّ ما يعطي الوجود فهو محصّله، فكيف يكون محصّل الوجود غير حاصل الوجود؟

شيء نا يافـتـه از هسـتـي بخش　　　كي توانـد كه شـود هسـتـي بخش

وقوله: «ومحال...» الواو حالية. وكذا الواو في قوله ولم يعرض لها وجود.

يتوقّف على حال وجودها. ومحال أن تكون ماهيّةٌ علّةً لوجود شيء ولم يعرض لها وجود، فتكون علّة الموجود لم يحصل لها الوجود، وإذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود، بل تكون للعلّة ماهيّة فيتبعها المعلول. *مثل أنّ المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين، لكن لايوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلاً موجوداً إلّا وقد عرض للمثلث وجود، فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود.

*وليس يجوز أن يقال: للوجود ماهيّة ليس يعتبر معها الوجود، كما يجوز أن تكون الزوايا كقائمتين ماهيّة لا يعتبر معها الوجود، فإنّ تلك الماهيّة في حال وجود المثلث تكون موجودة، وفي حال عدمها تكون معدومة، وما لم يوضع للمثلّث وجود لم يكن لتلك الماهيّة وجود، فليس يمكن أن يقال: ماهيّة الأوّل عرض لها وجود حتّى لزم عنها الوجود.

ولايجوز أن يقال: إنّها وإن لم تُوجَد يكون للوجود عنها وجود.

ولا يجوز أن يقال: إنّها من حيث هي ماهيّة تلزمها ماهيّة الوجود، ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهيّة الوجود، فإنّ ماهيّة الوجود لاتخلو عن أن تكون موجودة، وليس كماهيّة كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائماً وجــود مادامت ماهيّةً، بل هذه الماهيّة توجد بعد وجود المثلّث، وإن عدم المثلّث

* قوله: «مثل أنّ المثلّث يتبعها...» أي المثلث في السطح المستوي كما بيّن في لب من أولى اصول أقليدس، وأمّا المثلّث في السطح المستدير الكريّ فإنّ زواياه أكثر من قائمتين كما برهن في يامن أولى أكرمانا لاؤوس، وقد تنتهي زواياه إلى ثلاث قوائم كمثلث أحد اضلاعه قوس من دائرة نصف النهار من سمت الرأس إلى عظيمة الأفق، والآخر قوس من دائرة أوّل السموت من سمت الرأس إلى دائرة الأفق، وضلعه الثالث هو من دائرة الأفق الواقعة بينهما.

* وقوله: «وليس يجوز...» أي ليس يجوز أن يقال ذلك حتى يرجع القول بعلّية الماهيّة للوجود إلى علّيّة الماهيّة للماهيّة. وقوله: «فإنّ تلك الماهيّة...» جواب أن يقال للوجود ماهيّة. والمراد من تلك الماهيّة هو كون الزوايا كقائمتين: وكذلك قوله لم يكن لتلك الماهيّة. وقوله: «ماهيّة الأول» أي الأول تعالى. وقوله: «فإنّ ماهيّة الوجود...» جواب لايجوز. وقوله: «عدمت هذه الماهيّة» أي ماهيّة المساواة لقائمتين.

عدمت هذه الماهيّة.

فإن قال قائل: وأيضاً *فإن عدُمتَ ماهيّةُ واجب الوجود عُدِم الوجود، قلنا حينئذ ليست الماهيّة سبباً للوجود بل كونها موجودةً سببٌ للوجود، فيحتاج إذن أن تكون موجودة حتّىٰ يلزمها وجود الوجود، وإلّا لم يلزمها إلّا عدم الوجود، فتكون قبل اللّازم الموجود موجودة، فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود، وهذا محال. فاحتفظ بهذا الكلام فإنّه لم يوجد نظيره في هذا المقام.

---

* قوله: «فان عُدِم ماهيّة واجب...» يعني أن عدم الماهيّة عبارة عن رفع الوجود فاذا لم تكن الماهيّة عين الوجود كانت لا وجوداً ضرورة أنّها إمّا وجود أو لا وجود فإذا لم تكن وجوداً كان لا وجوداً فتكون الماهيّة عدم الوجود فلا تكون سبباً للوجود لأن المنافي للشيء لايكون سبباً مقتضياً له.

اعلم أن من أعظم فوائد هذا البحث هو عدم إحاطة ماسواه تعالىٰ به بالعلم الحصولي كما سيأتي في اللّمعة الإشراقية الآتية من هذا الفصل. فكلّ ما خطر ببالك فهو منزّه عن ذلك ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحيّ القيّوم. وفي المأثور عنه ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ «انّ الملأ الأعلىٰ يطلبونه كما تطلبونه أنتم».

آنچـه پيش تو غير از آن ره نيست غايت فهـم تو است الله نيـست

وفي مأثور آخر عن الإمام أبي جعفر محمّد بن علي الباقر ـ عليه السّلام ـ: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله تعالىٰ زبانيتين فإنّ ذلك كمالها. وتتوهّم أنّ عدمها نقصان لمن لايتّصف بهما. وهكذا حال العقلاء في ما يصفون الله تعالىٰ به» إنتهىٰ كلامه صلوات الله عليه وسلامه. رواه العلّامة الشيخ البهائي في شرح الحديث الثاني من كتابه الأربعين حديثاً. وللمحقّق العارف أفضل الدين القاشي:

گفـتـم همه ملك حسـن سرمـايه تست خورشـيد فلك چو ذرّه در سايه تست
گفـتـا غلطي زمـانشـان نتـوان يافـت از ما تو هر آنـچـه ديده اى پايه تسـت

وقال آخر:

هر چه در خاطـرت آيد كه چنـانـم نه چنـانم هر چه در فهـم تو گنـجـد كه من آنم نه من آنم

نعم إنّ وراء العلم الحصولي طوراً آخر من العلم يشهده المقرّبون ويعلمه الراسخون في العلم. وقد تضمنت الجوامع كالكافي والتوحيد وغيرهما روايات في دقائق التوحيد عن أهل بيت العصمة من عدم إطلاق المائية أي الماهيّة عليه تعالىٰ، ومن أنه شيء بخلاف الأشياء، وغيرها من النكات العميقة في معرفة ذاته وصفاته ليس إلّا أنواراً ساطعة عن سماء المعرفة وحقائق نازلة عن عرش التحقيق فقد ذكرنا نبذة منها في رسالتنا في لقاء الله جلّت عظمته مع شروحها على مقتضى الحال، وهو تعالى المفضل

*نقد وإشارة

قد دريت أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة العرض إلى الموضوع، بأن يكون للماهيّة كون ولوجودها كون آخر يحلّ الماهيّة، بل الوجود نفس كون الماهيّة وحصولها وما به تتحصّل، فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون

الفيّاض الوهاب يهدي من إليه أناب.

فذلكة البحث:

الف ـ التعبير بالإنيّة إشارة إلى الوجود الخاصّ به.

ب ـ تقديم الإنيّة على الماهيّة أنسب بمشرق التحقيق من العكس.

ج ـ التعبير بأنّ الحق إنيّته ماهيّته أولى من أنّ واجب الوجود كذلك لمكان الحق.

د ـ غرض البحث أنّه كما علم سابقاً من أن الواجب تعالى لايحتاج في ثبوته إلى علّة كذلك لا يحتاج إلى واسطة في عروض وجوده لماهيّته حيث أن لا ماهيّة لإنيّته.

هـ ـ الوجود العام المشترك زائد على الجميع عند الجميع، وإنّما الكلام في الوجود العيني الواجبي.

و ـ الفخر الرازي قد خبط في القابل والفاعل في المقام حيث لم يدر أنّ الأول في صقع الذهن، وأنّ الفاعل هو معطي الوجود، ومعطي الوجود لابدّ أن يكون موجوداً، وأمّا القابل فيكفي فيه تصوّره عارياً عن الوجودين.

ز ـ يجب التلفّت إلى معنيي القابل، أحدهما المحل الخارجي المستعدّ للتأثر والانفعال التجدّدي، وثانيهما مطلق الاتصاف كقبول الماهيّات لوجوداتها.

ح ـ لزوم الماهيّة للوازمها غير لزومها لوجودها لأنّها تكفي من حيث هي أن تكون قابلة للوازمها ولا تكفي أن تكون فاعلة لوجودها.

ط ـ عمدة مطالب هذا البحث هي كلام الشيخ الرئيس في الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات، وكلام الخواجه في الشرح، وكلام القطب في المحاكمات.

ي ـ من فوائد هذا البحث معرفة عدم اكتناه العقول بإنيّته تعالى، وإرجاع تفسير كثير من الآيات والأحاديث إليه. والله سبحانه فتاح القلوب ومنّاح الغيوب.

* قوله: «نقد واشارة...» النقد ناظر إلى تضعيف الاستدلال وتزييفه. ويأتي في الفصل الخامس من الموقف الأول من الإلهيات بالمعنى الأخصّ تصريحه بفساده (ج٤ ـ ط١ ـ ص٩ و ١٠) والنقد هو القول الآتي: «فإن قيل فليكن تقدّم الماهيّة بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل»، والإشارة هي أنّ الاتحاد بين الوجود والماهيّة اتّحاد المتحصّل واللّامتحصل. ثمّ فرّع عليها بيان ما قاله بعض المحقّقين بتقدّم الوجود بحسب العين على الماهيّة.

والخفاء، وإنّما تكوّنت وتنوّرت وظهرت بالوجود، فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلّقية. *والاتّحاد لايتصوّر بين شيئين متحصّلين، بل إنّما يتصوّر بين متحصّل ولا متحصّل كما بين الجنس والفصل، بماهما جنس وفصل، *لابما هما مادّة وصورة عقليّتان؛ فانصباغ الماهيّة بالوجود انّما هو بحسب العقل، حيث يحلّل الموجود إلىٰ ماهيّة مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مرّ، فالمبهم بما هو مبهم لايكون علّة للمتحصّل وخصوصاً للمتحصّل الذي يتحصّل ذلك المبهم به، ولا تحصّل له إلّا به، بل ذلك المتحصّل نفس تحصّله، *كما أنّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له.

وأمّا تقدّم الذاتيات بحسب الماهيّة علىٰ ما يتألّف منها، وتقدّم الماهيّة علىٰ لازمها، فهذا نحو آخر من التقدّم سوىٰ ما بالعليّة، والكلام في التقدّم الذي يكون بحسب العليّة والتأثير.

فإن قيل: فليكن تقدّم الماهيّة بالقياس إلىٰ وجودها من هذا القبيل.

نقول: هذا فاسد من وجوه:

---

* قوله: «والاتّحاد لايتصوّر...» هذا الكلام القويم قاعدة كلّيّة وضابطة سارية تجديك في أمور كثيرة فليكن في ذكرك حتىٰ يحين حينه.

* وقوله: «لا بما هما مادة وصورة عقليتان...» وذلك لأنّ الجنس والفصل بما هما مادة وصورة عقليتان ملحوظتان بشرط لا، وأمران متحصّلان متعينان، ومن حيث إنّهما مأخوذان بشرط لا لايحمل أحدهما على الآخر. وما قلنا بأنّهما متعيّنان متحصلان لا ينافي توهّم من أنّ الجنس مبهم، وذلك لأنّ الجنس مبهم وجوداً لا بحسب الماهية. وتفصيله يطلب في آخر النهج الأول من منطق الإشارات. وفي شرح المطالع (ص٩٢ ـ ط عبد الرحيم)، وفي نثر الدراري على نظم اللآلي (ط١ ـ ص١٥٧). وإنّما قال بما هما مادة وصورة عقليتان، لأنّهما من حيث هما كذلك من أجزاء الماهيّة الذهنية. وأمّا المادة والصورة الخارجيتان فهما من أجزاء الجسم الطبيعي، وسيجيء البحث عن كلّ واحدة منهما في المرحلة الرابعة.

* قوله: «كما أنّ المضاف...» أي المضاف الحقيقي. واللّام في الموضوع له للصلة. والأب مثلاً موضوع للمضاف، ونفس الإضافة هي الأبوة. فالموضوع للإضافة أي ما تعرضه الإضافة مضاف مشهوري، ونفس الإضافة مضاف حقيقي. وقوله: «وهذا فاسد من وجوه» الجمع منطقي لأن الفساد بيّن بوجهين.

منها: أنّا قدبيّنا أنّ العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدّم أحدهما على الاخر في الواقع، فإنّ الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهيّة منتزعة عنه ومتّحدة معه. *ومن قال من المحقّقين بتقدّم الوجود بحسب العين على الماهيّة، معناه: أنّ الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرّر في الأعيان لكونه نفس التقرّر في الأعيان، والماهيّة مفهومة منه متّحدة معه، فيكون فرعاً له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتأثّر، إذ الماهيّات غير مجعولة ولا متأثّرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلّف، كما ستطّلع عليه.

وبالجملة: مالم يصدر الوجود الإمكاني عن الجاعل لم تكن هناك ماهيّة، وإذا صدر الوجود تقرّرت الماهيّة، لكن في مرتبة الوجود لافي مرتبة متأخّرة ولا متقدّمة، إذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع.

ومنها: أنّ لوازم الماهيّة أمور انتزاعية غير متأصّلة، وقد حقّقنا أنّ الوجود أمر حقيقي، فكيف يكون من لوازم الماهيّة! والتقدّم والتأخّر بين الماهيّة ولازمها وإن كانا متحقّقين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن *مع انسحاب حكم الوجود عليها لابه، لعدم انفكاكها عن الوجود اللائق بهما، فالماهيّة في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود، وإن لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود، فكيف يكون الوجود لازماً لها مع كونه في مرتبتها غير متأخّر عنها!.

---

* قوله: «ومن قال من المحققين...» هو المحقّق الطوسي، ارجع إلى شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات. وقوله: «إذ الماهيّات غير مجعولة...» لأنّها دون الجعل.

* قوله: «مع انسحاب حكم...» يعني أنه على سبيل القضية الحينية لا المشروطة. وكذا قوله: «فالماهيّة في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود فإنّ المراد بكونها مخلوطة به هو أنّ هذا الحكم للماهيّة في حال الوجود لا بشرط الوجود.

*توضيح وتنبيه

*الشيء إمّا ماهيّة أو وجود، إذ المراد بالماهيّة غير الوجود، ولامحالة يكون أمراً تعرضه الكلّية والإبهام. فنقول: كلّ ماهو غير الوجود وإن أمكن أن يكون سبباً لصفة، وتكون صفته سبباً لصفة أخرىٰ، لكن لايمكن أن يكون سبباً لوجوده، فإنّ السبب متقدّم بالوجود، ولا شيء من غير الوجود بمتقدّم بالوجود على الوجود. وهذا ممّا ينبّه علىٰ أنّ الواجب الوجود ليس غير الوجود، فإنّ الذي هو غير الوجود لايكون سبباً لوجود، فلا يكون سبباً لوجوده، فلا يكون موجوداً بذاته، فلا يكون واجب الوجود بذاته، بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته.

وهم وإيضاح

ولك أن تقول ماذكرت في غير الوجود فهو بعينه آتٍ في الوجود، فإنّ الوجود لوكان سبباً لوجوده وكونه، والسبب متقدّم بالوجود كان الوجود متقدّماً بالوجود علىٰ وجوده، وأنّه محال.

---

* قولـه: «تـوضيح وتنبيه...» أقول: عبارات التوضيح والتنبيه وكذا الوهم والإيضاح الآتيان بأسرها من كلام القطب الرازي صاحب المحاكمات، قرّرها في تعليقته على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات، والقطب هذا هو مراد المصنّف من قوله بعد نقل كلامه هذا ما قرّره بعض الحكماء.

* وقوله: «الشيء إمّا ماهيّة أو وجود...» وذلك لأنّه إمّا أن يكون آبياً عن العدم أو لا، والأول هو الوجود، والثاني هو الماهيّة، وهذا معنىٰ قوله إذ المراد بالماهيّة غير الوجود. وبعبارة أخرىٰ المراد بالماهيّة ما يقال في جواب ما هو، لا ما به الشيء هو هو الذي هو عبارة أخرىٰ للوجود. وقوله «يعرضه الكلّيّة والإبهام» أي يعرضه في العقل. وقوله: «يكون سبباً لصفة» كما أنّ الماهيّة الملزومة كالأربعة تكـون سببـاً للازمها كالزوجية أي الانقسام بمتساويين. وقوله: « تكون صفته سبباً لصفة أخرىٰ» ككون التعجّب سبباً للضحك. وقوله: «وهم وإيضاح» وفي المطبوعة من قبل «وهم وإزاحة»، ولكن سبع نسخ مخطوطة من الأسفار عندنا متّفقة على الإيضاح كما يؤيّدها قوله ولزيادة الإيضاح نقول ...الخ، وجعل الإزاحة مكان الإيضاح تصحيح قياسي.

*لكنّا نجيبك بأنّا لا نسلّم أنّه محال، فإنّ تقدّم الوجود على موجوديته انّما

---

* قوله: «لكنّا نجيبك...» لايخفىٰ عليك أنّ القطب ـ رضوان الله تعالىٰ عليه ـ لم يسلك في إزاحة الوهم المسلك القويم والنهج المستقيم، وذلك لأنّه تقبّل التقدّم والتأخّر في الوجود ثمّ تصدّىٰ لبيان وجه التقدّم بأنّه متقدّم على موجوديته بنفس ذاته لا بأمر آخر؛ وهذا الوجه من الجواب لايجدي في إزاحة الوهم، وذلك لأن تقدّم الوجود وموجوديّته أمران فإن كانت الموجودية هو الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه،وإن كانت الموجوديّة بمعنى المفهوم العام الاعتباري الانتزاعي الزائد على جميع الموجودات عند جميع أرباب العقول فلا شكّ أنّهما من هذه الحيثية اثنان مقدّم أحدهما وهو الوجود على الثاني المنتزع منه ولا استحالة في ذلك ولكنّه لايفيد حسم النزاع وذلك لأنّ تقدّم غير الوجود بالوجود على الموجودية الانتزاعية الاعتبارية أيضاً لايوجب استحالة، بل ولا شبهة في عدم استحالة تقدمه عليها. وبعبارة أخرىٰ أن المراد بالموجودية إن كان حقيقة الموجودية وهي في الوجود نفس الوجود يلزم من تقدّم الوجود على موجوديته بنفسه تقدّم الوجود على نفسه ولا شبهة في استحالة ذلك؛ وإن كان المراد بالموجودية معناها الاعتباري المصدري فكما أنّ تقدّم الوجود بنفسه على موجوديته بهذا المعنىٰ غير مستحيل، فكذلك تقدّم غير الوجود بالوجود على موجوديته بهذا المعنىٰ غير مستحيل، كيف واستحالة هذا لاستلزامه تقدّم الوجود على الموجوديّة، وإذا لم يكن اللّازم محالاً لم يكن الملزوم محالاً.

وقد تصدّي المتأله السبزواري لتوجيه كلام القطب حتىٰ يستقيم كلامه بقوله: «اللّهمّ الاّ أن يراد بالوجود مرتبة الأحدية والكنز المخفي، وبالموجودية مرتبة الظهور والمعروفية والفيض المنبسط. وسيأتي في بحث التقدّم والتأخّر أن هنا تقدّماً آخر هو التقدّم بالحق، لكنّه لايناسب مذاق هذا القائل وهو صاحب المحاكمات».

وتفصيل هذا التوجيه الذي على المشرب العرفاني هو ما أفاده بعض الأجلّة في تفسير قول القطب: «فإنّ تقدّم الوجود على موجوديته انّما هو بنفسه» بقوله: «أي تقدّم الوجود بحسب الأخذ والاعتبار على كونه مصداقاً لمفهوم الموجود بنفسه فإنّ وضع ذات الموضوع بحسب الأخذ والاعتبار مقدّم على أخذ المبدأ على صدق المشتق وإن كان ذات الموضوع وذات المبدأ وحقيقة المشتق واحداً كتقدّم ذاته تعالىٰ بحسب الأخذ على صفاته، وصفاته على أسمائه مع أن الكل بحسب الحقيقة شيء واحد وحدةً حقة حقيقية؛ ومن أجل ذلك قالوا بتقدّم المرتبة بحسب الهويّة على مرتبة الصفات وسمّوها المرتبة الأحدية، وبتقدّم مرتبة الصفات على مرتبة الأسماء المسماة بالواحديّة تدبّر». إنتهىٰ.

وأقول: هذا الكلام المنيع العرفاني وإن كان حقاً لا يشوبه مين ولا يخالطه رين ولكنّه ليس بمجدٍ في إزاحة الوهم لأن الكلام في الوجود نفسه، أعني انما ينقل الكلام إلى الوجود الذي هو سبب لموجوديّته فلا يحسم أصل النزاع أيضاً. فليتأمّل جدّاً.

هو بنفسه وهو الوجود، وغير الوجود يتقدّم لا بنفسه بل بوجوده، *ولا شبهة في عدم آستحالة ذلك.

*ولزيادة الإيضاح نقول: كلّ ماهو غير الوجود فهو معلول، لأنّ الإنسان مثلاً إمّا أن يكون موجوداً للإنسانية ولأنّـه إنسان، وإمّا موجود بسبب شيء آخر من خارج، لا سبيل إلى الأوّل لأنّ الإنسان انّما يكون إنساناً إذا كان موجوداً، فلو كان كونـه موجوداً لأنّه إنسان، لكان كونه موجوداً لكونه موجوداً، فيكون الإنسـان موجـوداً قبـل كونه موجوداً، وهو محال. فبقي أن لايكون الإنسان موجوداً، إلاّ عن علّة. *وينعكس بعكس النقيض إلىٰ «أنّ كلّ مالا يكون معلولاً

---

* قوله: «ولا شبهة في عدم استحالة ذلك» هكذا نقلت العبارة بزيادة كلمة «عدم» في عدّة نسخ من الأسفـار مخـطوطـة وغـير مخـطوطة مصحّحة بتصحيح أساتيذ الفن. ولكن في عدّة نسخ من المحاكمات كذلك، عارية عن تلك الزيادة. فليعلم أنّ لفظة «ذلك» في نسخ الأسفار تشير إلى الأول ـ أعني إلى أنّ تقدّم الوجود على موجوديته انّما هو بنفسه ـ وفي نسخ المحاكمات تشير إلى الثاني ـ أي إلى قوله غير الوجود يتقدّم لا بنفسه بل بوجوده ـ فلا بأس بتلك الزيادة في الأولىٰ، وبعدمها في الثانية.

* قوله: «ولزيادة الإيضاح...» العبارات إلى قوله هذا ما قرّره بعض الحكماء من المحاكمات كما أشرنا اليه آنفاً. ثمّ إن قوله: «لزيادة الايضاح...» راجع إلى أصل المطلب أي في أنّ واجب الوجود إنّيته ماهيّته، وفيه زيادة إيضاح لردّ الوهم أيضاً. وقوله: «كل ما هو غير الوجود فهو معلول» أي فهو معلول في كونـه موجـوداً لا في نفسـه فإنّ المـاهيّات ليست بمجعولة بالذات ولا جاعلة على مبنى التحقيق. وقوله: «لأن الإنسان مثلاً...» لأنّه انسان عبارة أخرىٰ للإنسانية.

ثمّ اعترض بعض الأعلام على هذا الاستدلال بقوله: «في هذا الاستدلال نظر ظاهر، وهو أنّه إذا كان كون الإنسـان موجوداً لكونه إنساناً، وكان كونه انساناً وقت كونه موجوداً فاللّازم منه أن يكون كون الإنسان موجوداً وقت كونه موجوداً وهو غير محال، ولا يلزم منه أن يكون كونه موجوداً لكونه موجوداً فاللازم غير محال والمحال غير لازم؛ نعم يلزم ذلك لو كان كون الإنسـان إنساناً لكونه موجوداً لا وقت كونه موجوداً، لكن ليس كذلك. فالحق في الاستدلال أن يقال لو كان كون الإنسان موجوداً لكونه إنساناً كان كونه موجوداً متأخراً عن كونه إنساناً، وكونه إنساناً وقت كونه موجوداً، فيلزم أن يكون كونه موجوداً قبل كونه موجوداً لأنّ ما مع المتقدّم متقدّم، وكون الإنسان موجوداً قبل كونه موجوداً محال، فافهم.

* قوله: «وينعكس بعكس...» الضمير المستتر في ينعكس راجع إلى قوله في صدر الإيضاح: «كلّ

لايكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود».

فلو قيل: الوجود أيضاً كذلك، لايجوز أن يكون موجوداً لأنّه وجود، لأنّه إنّما يكون وجوداً لو كان موجوداً، فيكون موجوداً لأنّه موجود، فيعود المحال.

فالجواب: أنّ الوجود انّما يكون موجوداً لا بوجود آخر بل بنفسه، فلا معنىٰ لقولنا الوجود موجود لأنّه موجود، إلّا أنّ الوجود موجود بنفسه، فلا يلزم أن يكون الوجود موجوداً قبل كونه موجوداً، بل اللازم أنّ الوجود متقدّم بنفسه علىٰ نفس كونه موجوداً، ولا محذور فيه.

فقد ظهر: أنّ ماهو غير الوجود انّما يكون موجوداً بالوجود، والوجود موجود بنفسه، كما أنّ الزماني يتقدّم ويتأخرّ بحسب الزمان، والزمان كذلك بنفسه؛ وكما أنّ الأجسام تختلف بالمادّة، والمادّة كذلك بنفسها؛ وكما أنّ الأشياء تظهر بين يدي الحسّ بالنور، والنور بنفسه لا بنور آخر؛ هذا ما قرّره *بعض الحكماء وفيه تأمّل.

*الرابع ما أفاده صاحب التلويحات: وهو أنّ الذي فصّل الذهن وجوده عن

ما هو غير الوجود فهو معلول»، أي ينعكس كل ما هو غير الوجود فهو معلول بعكس النقيض إلى أنّ كل ما لايكون معلولاً لايكون غير الوجود.

* قوله: «قرره بعض الحكماء...» هو القطب الرازي في المحاكمات كما دريت. وأمّا وجه التأمل في كلام القطب فقد ظهر ممّا أهديناه اليك. وكان حاصل كلامه أنّ التقدّم والتأخّر في نفس الموجود متحقّق كالماهيّة والوجود إلّا أنّ التقدّم والتأخّر في الأول جائز دون الثاني؛ وهذا أوّل الكلام، ولذا قال بعض الأجلّة في وجه التأمّل: «يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ القاعدة العقلية لاتقتضي التخصيص».

فالصواب أن يقال: ليس في تحقّق الوجود وثبوته تقدّم وتأخّر بل نفس ثبوت الوجود لأنّ حيثية كون الوجود موجوداً ليس زائداً لنفس الوجود حتىٰ يتصوّر تقدّم الوجود بنفسه على كونه موجوداً، بل حيثية كون الوجود موجوداً هيّ نفس الوجود، فلو كان متقدّماً بنفسه على كونه موجوداً لكان كونه موجوداً قبل كونه موجوداً، وهذا محال. ولا يبعد أنّ القطب أراد بيان هذا المطلب الأسنىٰ/الكلمة العليا إلّا أنّه لم يأت بتعبير حريّ.

* قوله: «الرابع ما أفاده...» أي الرابع من الوجوه الدالّة على أن واجب الوجود إنيته ماهيته. وصاحب التلويحات هو الشيخ الإشراقي. وعبارة الكتاب منقولة من أوّل التلويح الأوّل من المورد الأول، لكن العبارة في كتاب التلويحات المطبوع تنتهي إلى قوله فيكون ممكنا في نفسه، وباقي العبارة إلى قوله هذا كلامه ليس بموجود في المطبوع منه. على أنّ ما نقل أيضاً لايخلو من تفاوت مع ما في

ماهيته فماهيّته إن امتنع وجودها لعينه لايصير شيء منها موجوداً، وإذا صار شيء منها موجوداً فالكلّي له جزئيات أخرىٰ معقولة غير ممتنعة لماهيّتها إلّا لمانع، *بل ممكنة إلىٰ غير النهاية، وقد علمت أنّ كلّ ما وقع من جزئيات كلّيّ بقي الإمكان بعد؛

التلويحات. (ص٣٤ و ٣٥ ط ايران). وتوافق عبارة المطبوع من التلويحات عبارة التنقيحات في شرح التلويحات تأليف الفاضل سعد بن منصور بن سعد بن الحسن المكنّىٰ بابن كمّونة كما في نسخة مصوّرة من ذلك الشرح عندنا، وأصله محفوظ في خزانة مكتبة المجلس في إيران.

ونقاوة هذا الوجه الذي أفاده صاحب التلويحات هي أنّ الأول تعالىٰ لو لم يكن إنّيّة محضة ووجوداً صرفاً متشخصاً بنفسه بلا ماهيّة كان إسناد الوجود إلى ماهيّته بأحد الموادّ الثلاث، فإن كان ممتنعاً يجب أن لايوجد فرد منها أصلاً والواقع خلافه لوجود فرد هو الواجب تعالىٰ شأنه؛ أو كان واجباً يجب أن يوجد جميع أفرادها والواقع خلافه حيث لم يوجد إلّا فرد منها؛ أو ممكناً والواقع خلافه حيث كان فرد منها واجب الوجود؛ ولو كان غير واحدة من هذه الموادّ الثلاث فمحال أيضاً لما دريت في ذنابة الفصل الأول من هذا المنهج من أنّ قسمة المفهوم بحسب الموادّ الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية.

ثمّ لمّا كان فرد من جزئيات هذه الماهيّة واقعاً فأفرادها الأخرىٰ المعقولة الغير المتناهية ممكنة، ووجوب هذا الفرد الواجب لا ينافي إمكان إسناد الوجود إلى الماهيّة بالنسبة إلى سائر أفرادها الغير المتناهية بل بالنسبة إلى هذا الفرد الواجب أيضاً لأنّ الوجوب من خواص هذا الفرد، والعوارض الطارئة على شخص لايوجب رفع الأحكام الكلّيّة العارية عن المشخصات العارضة الخارجة؛ فالواجب تعالىٰ كان من أفرادها الممكنة الموجودة مع قطع النظر عن عروض الوجوب لهذا الشخص الموجود، ثمّ صار بعروض الوجوب عليه واجباً، وذلك العروض منتزع من حيث إنّه شخص وبالجملة أنّه في نفسه ممكن، فتدبّر.

* قوله: «بل ممكنة إلى غير النهاية...» الإمكان في المقام هو الإمكان الخاصّي، وكذا الإمكان في قوله الآتي: «فيكون ممكناً في نفسه»، ولكن في تعليقة مخطوطة من المتألّه المولىٰ علي النوري «قوله فيكون ممكناً في نفسه، أي بالإمكان العامي ولذا يستدل على نفي الوجوب بالذات بقوله لأنّ جزئيات الماهيّة ...الخ، فافهم، وعلى هذا يستقيم الكلام كما لايخفىٰ علىٰ من له دراية بأساليب الكلام» انتهىٰ. والصواب ما في تعليقة مخطوطة أخرىٰ ـ والظاهر من النسخة أنّها من المتألّه الجلوة ـ قال: «أي الإمكان الخاصّي كما يدل عليه تفريعه عدم الوجوب الذاتي عليه بقوله فلا يكون واجباً إذ الإمكان العامّي لاينافي الوجوب الذاتي. وقوله لأنّ جزئيات الماهيّة ...الخ، جواب عن سؤال مقدّر، تقريره أنّ نفي الامتناع لا يلازم الإمكان الخاصي بل أعم منه فيحتمل كون ذلك الجزئي واجباً لذاته كما يحتمل أن يكون ممكناً خاصياً، فأجاب بأن ذلك الجزء وراء ما وقع وقد ثبت عدم امتناعه فيكون ممكناً إمكاناً

وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود لذاته وله ماهيّة وراء الوجود، فهي إذا أخذت كلية أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها، إذ لو آمتنع الوجود للماهيّة لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود بآعتبار ماهيته، وهذا محال.

غاية مافي الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهيّة فيكون ممكناً في نفسه، فلا يكون واجباً، لأنّ جزئيات الماهيّة وراء ما وقع ممكنات *كما سبق فليست واجبة، فإذا كان شيء من ماهيّاتها ممكناً فصار الواجب أيضاً بآعتبار ماهيّته ممكناً، وهذا محال فإذن إن كان في الوجود واجب، فليس له ماهيّة وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلىٰ أمرين، فهو الوجود الصرف البحت الذي لايشوبه شيء من خصوص وعموم. هذا كلامه ـ نوّر الله سرّه ـ وأرىٰ أنّه برهان متين وتحقيق حسن.

*والإيراد عليه: «بأنّه لم لايجوز أن يفصّل العقل أمراً موجوداً إلىٰ وجود

خاصيّاً إذ لو كان واجباً لم يكن وراء ما وقع بل يكون موجوداً البتّة، تدبّر» إنتهىٰ.

وأقول: أسلوب الكلام والبرهان يفيد بأنّ الإمكان في قوله بل ممكنة إلى غير النهاية إمكان خاصّي. وقوله: «لأنّ جزئيات الماهيّة وراء ما وقع ممكنات» دليل لقوله فيكون ممكناً في نفسه، أو لقوله «فلا يكون واجباً» لأنّهما بمعنى واحد. يعني أنّما يكون هذا الفرد الواجب في نفسه ممكناً لأنّ أفرادها الأخرىٰ غير ما وقع ممكنات في أنفسها، والحكم في أفراد طبيعة واحدة من حيث هي لاتختلف، والاختلافات العارضة الشخصية لاتوجب اختلاف حكم الطبيعة من حيث هي هي.

* وقوله: «كما سبق» حيث قال في صدر البرهان: انّ الذي فصّل الذهن وجوده عن ماهيّته امتنع وجودها لعينه ...الخ.

* وقوله: «والإيراد عليه بأنّه لم لايجوز أن يفصّل العقل...» يعني هب أن إنيّة الأول تعالىٰ عارية عن الماهية الكلية أي ليس وجوده عارضاً لمعروض هو ماهيّة كلّيّة كوجودات ماسواه سيّما ما دون النفوس، ولكن لم لايجوز أن يكون عارضاً لمعروض جزئي شخصي وذلك بأن يفصّل العقل أمراً موجوداً شخصيّاً ـ أي الأول تعالىٰ ـ إلى عارض ومعروض له، فالموجود الشخصي ينحلّ بتفصيل العقل وتحليله إلى عارض هو الوجود، وإلى معروض للوجود، فيكون الوجود زائداً أيضاً في الواجب تعالىٰ: غاية الأمر أنكم أطلقتم الماهيّة على ماله مفهوم كلّيّ، وهذا التخصيص أي تخصيص إطلاق الماهيّة على الكلّيّة لاينفعكم في ما ذهبتم إليه من أنّ الواجب إنيّة صرفة.

وبعبارة أخرىٰ أن هاهنا أمرين: أحدهما الوجود العارض، وثانيهما المعروض له سواء كان المعروض ماهية كلية كما أقمتم عليه البرهان، أو كان المعروض جزئياً شخصياً كما ندّعيه، فعلىٰ كلا

ومعروض له يكون ذلك جزئياً شخصياً لا كلّياً، وتخصيص إطلاق الماهيّة على الكلّية لا ينفع، إذ المقصود أنّ الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب».

مندفع، بأنّ كلامه مبنيّ علىٰ أنّ تشخّص الشيء في الحقيقة نحو وجوده، كما هو رأي أهل الحقّ المصرّح به في كلام «أبي نصر الفارابي»، فكلّ ما يفصّله الذهن إلىٰ معروض وعارض هو الوجود، *كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كلّياً لا محالة، وكلّ ماله ماهيّة كلّيّة فنفس تصوّرها لا يأبىٰ عن أن تكون له جزئيات غير ما وقع إلاّ لمانع خارج عن نفس ماهيته.

*فحاصل برهانه أنّه لما كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم الماهيات والذوات، إذ المنظور إليه في تقسيم الشيء إلى الأمور الثلاثة حاله في نفسه مقيساً إلى الوجود، فلو كان المفروض واجباً معنى غير نفس الوجود، يكون معنى كلّيّاً له جزئيات بحسب العقل، فتلك الجزئيات إمّا أن يكون جميعها ممتنعة لذاتها أو

الوجهين يلزم أن يكون وجوده تعالىٰ زائداً؛ فللوجود معروض إمّا كلّيّ أو جزئي شخصي. وبرهانكم انّما يدفع الأول أي المعروض الكلّيّ لا الثاني. فقوله: «يكون ذلك جزئياً شخصياً» أي يكون المعروض جزئياً شخصيّاً لا كلّيّاً.

وخلاصة دفع المصنّف إيّاه أنّ هذا الإيراد مبني على مذهب أهل التحقيق ورأيهم الحق بأنّ الوجود أصيل، والوجودات الخاصّة حقائق عينية، وتشخص الشيء في الحقيقة هو نحو وجوده. وأما الشيخ الإشراقي فقائل باعتبارية الموجود لا بأصالته.

أقول: ولكن هاهنا كلاماً لأن القائلين بأصالة الماهية أكثرهم وافقوا القائلين باعتباريتها وأصالة الوجود في الحق تعالىٰ بأنّ الوجود هنالك أصل، سيّما الشيخ الإشراقي القائل بأنّ النفس وما فوقها انيّات صرفة ووجودات محضة. نعم قوله «فكل ما يفصّله الذهن...» جواب عن الإيراد مطلقاً.

* قوله: «كان في مرتبة ذاته...» لايقال إنّما يكون كلّيّاً لو كان معقولاً وحاصلاً في العقل، وأمّا إذا كان ممتنع العقل والحصول في العقل فلا لأنّ الكلّيّة من المعقولات الثانية التي هي عوارض الوجود الذهني؛ لأنّا نقول المراد بالوجود الحيثية التي هي ممتنعة التصوّر، والمراد بالماهيّة مقابله. فإذا كان الوجود في الواجب زائداً على ذاته كانت ذاته تعالىٰ من سنخ الماهيات التي هي ممكنة التصوّر فإذا حصل في العقل، عرضه الكلّيّة لا محالة فتدبّر. أفاده بعض الأجلّة كما في مخطوطة عندنا.

* قوله: «فحاصل برهانه...» أي حاصل برهان صاحب التلويحات. وقوله: «فلو كان المفروض واجباً معنى غير نفس الوجود» كلمة معنى خبر لقوله فلو كان، لا واجباً لأنّه تميز للمفروض.

واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والشقوق الثلاثة بأسرها باطلة، إذ الأوّل ينافي الوجوب والوجود، والثاني ينافي العدم فيما لم يقع، والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعاً، وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدّم وهو كون الواجب معنى غير الوجود، فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات، فليس إلّا الوجود الصرف المتأكّد المتشخّص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص.

*وما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام: من أنّ دعوىٰ عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع، ولم لايجوز أن تكون لماهيّة كلّية أفراد متعدّدة متناهية لايمكن أن تتعدىٰ عنها في الواقع، وإن جاز في التوهّم الزيادة عليها، ولو سلّم عدم التناهي فهو بمعنىً لا يقف، وبطلان اللّازم حينئذٍ ممنوع؛ ولو سلّم أنّه غير

* قوله: «وما أشنع ماأورده عليه بعض الأعلام» هذا البعض هو غياث الدين منصور بن الأمير صدر الدين الدشتكي الشيرازي صاحب المدرسة المنصورية في شيراز.ارجع في ترجمانه إلى آخر باب الغين من الكنىٰ والألقاب للمحدّث القمّي، وإلى مجالس المؤمنين للقاضي نور الله الشهيد.

أورد غياث الدين منصور على صاحب التلويحات أوّلاً: ما قلتم «إذا صار شيء منها موجوداً فالكلّي له جزئيات أخرىٰ معقولة غير ممتنعة لماهيتها بل ممكنة إلى غير النهاية» غير مسموع وهذا الادعاء ممنوع، فعبّر عن صاحب التلويحات بقوله: دعوىٰ عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع»؛ ودليل المنع هو أنّه لم لايجوز أن يكون ...الخ. وثانياً سلّمنا إمكان عدم التناهي أي يكون للكلّي جزئيات معقولة ممكنة إلى غير النهاية لكن عدم تناهيها بمعناه اللّايقفي. فعلىٰ هذا يمنع بطلان اللّازم حيث لايلزم وجود أمور غير متناهية موجودة بالفعل. وثالثاً سلّمنا أنّ عدم التناهي ليس بمعناه اللّايقفي بل بمعنىٰ أنّ الجزئيات أمور غير متناهية موجودة، وحيث إنّها واجبات فغاية ما يلزم أن تكون واجبات غير متناهية وبطلانه ممنوع لأنّ دلائل بطلان التسلسل لو فرض أنها تمام دالّة على بطلان أمور غير متناهية موجودة، والواجبات الغير المتناهية ليس بينها ترتّب، فدلائل بطلان التسلسل لا تضرّها.

ولا يخفىٰ عليك أنّ تعبيره بأنّ ترتّب الواجبات غير بيّن ولا مبيّن ليس بصحيح، بل الحق أن يقول: وعدم ترتّب الواجبات بيّن، أو يقول: ليس بينها ترتّب، ونحوهما من تعبيرات أخرىٰ، إذ بينها إمكان بالقياس كما قد علمت. ثمّ إنّه بعيد عن المقصود بمراحل كما قال المصنف وما أشنع ماأورده ...الخ، يشير إلى اعوجاج السليقة وانحراف الفكر. ثم تصدّى المصنف لجواب إيراداته الثلاثة بقوله: لأنّا نقول أمّا بطلان ماذكره ...الخ. وعبارة: «فلقائل أن يمنع...» تتمّة قول بعض الأعلام.

متناهٍ بالمعنى الآخر. فغاية ما يلزم أن تكون الواجبات غير متناهية. فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلاً إنّ دلائل بطلان التسلسل لو تمّت لدلّت على آمتناع ترتّب أمور غير متناهية موجودة معاً، ولزوم ترتّب الواجبات غير بيّن ولا مبيّن.

لأنّا نقول: امّا بطلان ماذكره أولاً، فبأنّ كلّ ماهيّة بالنظر إلىٰ ذاتها لاتقتضي شيئاً من التناهي واللّاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب أصلاً. فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة عن نفس الماهيّة لا يأبىٰ عند العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهيّة.

وأمّا فساد ماذكره ثانياً وثالثاً، فبأنّ الكلام هاهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديّاً كان أو لا يقفيّاً، مترتّباً أو متكافئاً، حتّىٰ قيل: إنّ بطلانه بعد منظور فيه، بل الكلام في أنّه إذا كان للواجب ماهيّة كلّية يمكن أن تفرض لها جزئيّات سوىٰ ماهو الواقع، إذ الماهيّة لمّا لم تكن من حيث هي إلّا هي كان الوقوع واللّاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها، فلا يأبىٰ بالنظر إلىٰ نفسها من حيث هي أن يكون لها أفراد غير واقعة، ولمّا كان كلّ من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المعنىٰ مع قطع النظر عن الخارجيات، بمعنىٰ أن لا معنىً من المعاني في ذاته خارجاً عن أحد هذه المعاني، فإذا وجب لذاته فرد من ماهيّة كلّية كانت جميع أفرادها واجبة لذاتها، وكذا امتنعت لو آمتنع، وأمكنت لو أمكن.

فنقول: تلك الأفراد المفروضة غير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها، وإلّا لما عدمت ولا ممتنعة، وإلّا لكان هذا الواقع أيضاً ممتنعاً، هذا خلف. لأنّا نتكلّم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة، وإلّا لكان الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا خلف أيضاً؛ فثبت أنّه لو كان الواجب ـ تعالىٰ ـ ذا ماهيّة غير الإنّيّة *لزم كونه عِرواً من الموادّ الثلث، وهو محال.

---

* قوله: «لزم كونه عِرْواً...» العِرْو كالخِلْو لفظاً ومعنىً. وإنّما كان محالاً لما دريت في الذنابة من الفصل السابق من قسمة المفهوم إلى المواد الثلاث.

*شكّ وإزالة:

ولعلك تقول: إنّهم صرّحوا بأنّ تشخّص العقول من لوازم ماهيّاتها، بمعنىٰ أنّ ماهيّة كلّ واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه، فليكن الواجب ذا ماهيّة تقتضي لذاتها الانحصار في واحد، فكيف حكمت بأنّ الماهيّة لاتقتضي شيئاً من مراتب التعيّن!

فاعلم: أنّ كون تشخص كلّ جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أنّ الماهيّة المطلقة *تقتضي التعيّن، فقد أشرنا إلىٰ أن التعيّن بمعنىٰ مابه التعيّن في الأشياء نفس وجودها الخاص، والوجود ممّا لاتقتضيه الماهيّة كما عرفت، *بل اللّزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين *سواء كان مع الاقتضاء أم لا، وهو المراد من قولهم: «تعيّن كلّ عقل لازم لماهيّته».

وأمّا التعيّن بمعنى المتعيّنيّة فهو أمر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم

---

* قوله: «شك وإزالة...» الشاك جعل الماهيّة أصيلة مقتضية لوجودها العارض اللّازم لها، ثمّ استنتج من هذا المبنىٰ أنّ ماهيّات الجواهر المفارقة كما تقتضي انحصار نوعها في شخصها فلتكن ماهية الواجب أيضاً كذلك مقتضية لذاتها الانحصار في واحد. وإزالة الشك بأنّ الوجود أصيل والماهيّة لاتقتضي شيئاً من مراتب التعين أصلاً لأنّ التعيّن نفس وجود الشيء، والماهيّة لاتقتضي الوجود. نعم لو أخذ التعيّن بمعنى المتعينيّة فهي أمر انتزاعي عارضي كالوجود العام المفهومي ولا بأس بكونه من لوازم الماهيّة لأنّه ليس أمراً مخصوصاً يتعيّن به الشيء.

* قوله: «تقتضي التعيّن...» يأتي أنحاء التعيّن في الفصلين الثاني والثالث من المرحلة الرابعة.

* قوله: «بل اللّزوم قد يراد منه...» هاهنا أصلان: الأوّل أنّ اللّزوم بمعنىٰ عدم الانفكاك سواء كان علىٰ نحو الأربعة والزوجية، أو الماهيّة والوجود فإنّ اللّزوم فيهما بمعنىٰ صرف المعية والمصاحبة. والأصل الثاني أنّ التعيّن العيني حق الوجود. والتعيّن بمعنى المتعيّنية نحو تعيّن الجنس في الذهن بمعنىٰ أنّ مفهوم الحيوان مثلاً متعيّن في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي دائراً بين ذا وذا من الأنواع الموجودة.

* وقوله: «سواء كان مع الاقتضاء أم لا» أمّا مع الاقتضاء فكالأربعة والزوجية. وأمّا مع عدم الاقتضاء فكالماهيّة والوجود فاللّزوم هاهنا بمعنى المصاحبة، والوجود لازم للماهيّة أي مصاحب لها.

اعلم أنّ لنا كلاماً في تكثر العقول ذكرناه في النكتة الخامسة والعشرين من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

الماهيّة بأيّ معنى كان، لأنّه ليس أمراً مخصوصاً يتعيّن به الشيء.

*الوجه الخامس: وهو قريب المأخذ ممّا ذكره «صاحب الإشراق»، *ويناسب مذهب المشّائين، وهو أنّ الوجود لو كان زائداً علىٰ ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر، فيحتاج إلىٰ فصل مقوّم فتتركّب ذاته، وهو محال.

وأيضاً كلّ ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي، *وكلّ ما اُمتنع

---

* قوله: «الوجه الخامس وهو قريب...» أي الوجه الخامس من وجوه هذا الفصل في أنّ واجب الوجود إنّيته ماهيّته. وهو قريب المأخذ من الوجه الرابع ولعلّ وجه قربه منه هو كون الوجود اعتبارياً عند الشيخ الإشراقي صاحب التلويحات، وعند هذا القائل أيضاً وإلّا فطريق برهان هذا في صوب، وذاك في صوب آخر، فليتأمّل.

ونقاوة هذا الوجه أنّه لو كان لواجب الوجود ماهيّة لدخل تحت مقولة الجوهر لأنّ الجوهر ماهيّة إذا وجدت في الخارج كان لا في موضوع، والجوهر جنس فكل ما وقع تحت مقولة الجوهر يحتاج إلى فصل مقوّم، فلو كان للواجب ماهيّة فهو واقع تحتها فيلزم تركّبه، وهذا محال لأنّ الواجب فرد أحد.

وأيضـاً لمّا كان وجود الكلّي في الخارج بعين تحقّق أفراده فإذا نظر إلى طبائع الأفراد بإسقاط الإضافات المشخّصة والعوارض الخارجية فكلّ حكم صحّ على الفرد حينئذٍ صحّ على الطبيعة. وحيث إنّ مصاديق الجوهر ـ اي أفراده الخارجة ـ من حيث هي ممكنات فحكمها يصحّ على طبيعة الجوهر لعدم الفرق من هذه الحيثية. فالجوهر الجنس ممكن أيضاً، فيلزم أن يكون الواجب بالذات ممكناً لوقوعه تحت مقولة الجوهر الممكن.

* قوله: «ويناسب مذهب المشائين...» إنّما يناسب مذهبهم لأنّهم قائلون بأنّ الجوهر جنس، وأمّا الشيخ الإشراقي فلا يقول بجنسيته، وحيث إن هذا الوجه مبني على جنسية الجوهر قال وهو يناسب مذهب المشائين، فلا تغفل.

قال الشيخ الإشراقي في حكمة الإشراق (ص١٩٩ ـ ط١ من الحجري، آخر حكومة في نزاع بين أتباع المشائين الذاهبين إلى أنّ وجود الماهيّات زائد عليها في الأذهان والأعيان، وبين مخالفيهم الصائرين إلى أنّه يزيد عليها في الأذهان لا في الأعيان): «واعلم أنّ الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسمية، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً إذ الجوهرية عندنا ليست إلّا كمال ماهيّة الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحلّ، والمشائون عرّفوه بأنّه الموجود لا في موضوع، فنفي الموضوع سلبي والموجودية عرضية». إنتهىٰ ماأردنا من نقل كلامه.

* وقوله: «وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها» هذا بمنزلة عكس النقيض لقوله كل ماصح على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي. وقوله: «ولمّا لزم قول الإمكان» أي حمل الإمكان

....

على بعض الجواهر. وقوله: «فكل ماله ماهيّة...» قياس على هيأة الشكل الثاني هكذا: كل ماله ماهيّة زائدة على الوجود فهو إمّا جوهر أو عرض ـ صغرى القياس ـ. والواجب ليس جوهراً ولا عرضاً لعدم قيامه بغيره ـ كبراه ـ. فلا يكون له تعالىٰ ماهيّة سوى الوجود ـ نتيجته.

واعلم أنّ الجوهر قد يعرّف بأنّه ماهيّة شيء إذا وجدت في الخارج كان لافي موضوع، وعدم شموله للواجب تعالىٰ ظاهر لأنّه إنيّة صرفة. وقد يعرّف بأنه الموجود لافي موضوع. ويتوهم أنه على هذا الوجه شامل له تعالىٰ. وهذا التوهّم خطأ، وعليك بما أفاده الشيخ في آخر النمط الرابع من الإشارات: «وهم وتنبيه ـ ربّما ظنّ أنّ معنى الموجود لافي موضوع يعمّ الأول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر. وهذا خطأ فإنّ الموجود لافي موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجوداً لافي موضوع حتىٰ يكون من عرف أنّ زيداً هو نفسه جوهر عرف منه أنّه موجود بالفعل أصلاً فضلاً عن كيفية ذلك الوجود، بل معنىٰ ما يحمل على الجوهر كالرسم، ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو أنّه ماهيّة وحقيقة انّما يكون وجودها لافي موضوع، وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلّة. وأمّا كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لافي موضوع فقد يكون له بعلّة فكيف المركّب منه ومن معنى زائد؟. فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلاً لأنه ليس ذا ماهيّة يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهيّة لغيره. واعلم أنّه لمّا لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر بإضافة معنى سلبي إليه جنساً لشيء فإنّ الموجود لما لم يكن من مقوّمات الماهيّة بل من لوازمها لم يصر بأنّه يكون لافي موضوع جزء من المقوّم فيصير مقوماً وإلّا لصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع» إنتهىٰ.

أراد الشيخ بقوله: «يعم الأوّل» الأوّل تعالىٰ. وإنّما قال: «هو كالرسم» لأنّ الجوهر لمّا كان من الأجناس العالية التي ليس لها جزء حتىٰ يكون ذا جنس وفصل، وإلّا لم تكن عالية، عبّر عنه بالرسم.

فبما نقلنا من كلام الشيخ دريت أنّ التعريف الثاني للجوهر مأخوذ فيه معنى الماهيّة أيضاً، فمآل التعريفين واحد، فالجوهر سواء عرّف بالأول أو بالثاني لايشمل الأول تعالىٰ.

قال المصنّف في تعليقاته علىٰ حكمة الإشراق (في الموضع المذكور آنفاً ـ ص١٩٩ ـ ط١): «اعلم أنّ معنى الجوهر الذي جعلوه جنساً للأنواع والأجناس الجوهرية هو قولهم: «ماهيّة شيء حقّها في الوجود الخارجي أنّها لافي موضوع» فكل ماهيّة وجودها الخارجي بهذه الصفة فهي تكون من الجواهر وإن لم يكن وجودها الذهني بهذه الصفة. فالواجب تعالىٰ لايكون جوهراً بهذا المعنىٰ إذ لا ماهيّة له. وربّما عرّفوه بأنّه الموجود بالفعل لافي الموضوع. وهو بهذا المعنىٰ لم يكن جنساً لماهيّة شيء بل هو نحو من أنحاء الوجود المسلوب عنه الموضوع فيكون من العوارض للماهيّة الجوهرية لأنّ أصل

على الطبيعة امتنع على أفرادها. ولمّا لزم قول الإمكان علىٰ بعض الجواهر ضرورة، لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها، صحّ وقوع الإمكان علىٰ مقولتها لذاتها، فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر، للزم فيه جهة إمكانية بأعتبار الجنس، فلا يكون واجب الوجود بالذات، هٰذا خلف. فكلّ ماله ماهيّة زائدة على الوجود فهو إمّا جوهر أو عرض، والواجب ليس جوهراً كما عرفت، ولا عرضاً لعدم قيامه بغيره، فلا تكون له تعالىٰ ماهيّة سوى الوجود.

*شكوك وإزاحات

قد أُورد علىٰ كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهيّة وجوه من الإيراد:

الوجود عرضي للماهيات كلّها فبإضافة معنى سلبي إليه لم يصر ذاتياً لبعضها كما لم يصر بإضافة معنى إيجابي ذاتياً وجنساً للأعراض: وربّما كان الموجود لافي موضوع مجرداً عن الماهيّة كالوجود الأول تعالى القيوم». انتهىٰ.

أقول: لايخفىٰ عليك أنّ كلامه في التعليقات يخالف كلام الشيخ في الإشارات في التعريف الثاني للجوهر لأنّه جعل التعريف الثاني خاصّاً للوجودات العينية بخلاف الشيخ فإنّه جعل على هذا الوجه أيضاً متعلّقاً بالماهيّات على ذلك التحقيق الأنيق فتبصّر.

* قوله: «شكوك وإزاحات...» طائفة من هذه الشكوك فخرية تجدها في المباحث المشرقية (ج١ ـ ط١ ـ ص٣٠ ـ الفصل الخامس في أن وجود واجب الوجود هل هو زائد عليه أم لا؟). وفي كتابه الأربعين (المسألة السادسة في أنّ وجود الله تعالىٰ هل هو نفس حقيقته أم لا ـ ص١٠٠ ـ ط١ حيدر آباد الدكن). وفي كتابه المطالب العالية (المسألة الثالثة من القسم الثالث من الجزء الأول في أنّ وجود الله تعالىٰ نفس ماهيّته، أو صفة زائدة على ماهيّته؟ (ط١ ـ ج١ ـ ص٢٩٠)، وفي شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات في مسألة التوحيد.

وهذه الشكوك مبنيّة على اعتبارية الوجود وكون الوجودات الخاصّة حصصاً اعتبارية؛ كما أن الجواب عنها مبني على أصالة الوجود وكون الوجودات الخاصة حقائق عينية. وإن شئت قلت إن أصل هذه الشكوك هو إسحاب حكم المفهوم على المصداق، والجهل بتشكيك الوجود على الرأي الأسدّ الذي هو معتقد فحول المتألهين والراسخين في العلم.

وإنّما يحري هاهنا الإتيان لما أفاده المحقق الطوسي في شرحه على مسألة التوحيد من رابع الإشارات المذكورة آنفاً، قال:

«والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظنّ بسببه أنّ عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة. وذلك لأنّه استدلّ على أنّ الوجود لايقع على الموجودات بالإشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم، وحكم بعد ذلك بأنّ الوجود شيء واحد في الجميع على السواء، حتىٰ صرّح بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات تعالىٰ عن ذلك. ثمّ إنّه لمّا رأىٰ وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهيّاتها، وكان قد حكم بأنّ وجود الواجب مساوٍ لوجود الممكنات حكم بأنّ وجود الواجب أيضاً عارض لماهيّته فماهيّته غير وجوده تعالىٰ عن ذلك علواً كبيرا. وظن أنّه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيّته يلزمه إمّا كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة، وإمّا وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللّفظي.

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فإنّ الوقوع بالتشكيك علىٰ أشياء مختلفة انّما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوعَ العين على مفهوماته، بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوعَ الإنسان على أشخاصه، بل على الاختلاف إمّا بالتقدّم والتأخّر وقوعَ المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار، وإمّا بالأوْلوية وعدمها وقوع الواحد على مالا ينقسم أصلاً، وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد، وإمّا بالشدّة والضعف وقوع الأبيض على الثلج والعاج؛ والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فإنّه يقع على العلّة ومعلولها بالتقدّم والتأخّر، وعلى الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها، وعلى القارّ وغير القارّ كالسواد والحركة بالشدّة والضعف، بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة؛ والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهيّة أو جزء ماهيّة لتلك الأشياء لأنّ الماهيّة لاتختلف ولا جزأها، بل إنّما يكون عارضاً خارجياً لازماً أو مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السّواء فهو ليس بماهيّة ولا جزء ماهية لها بل هو أمر لازم لها من خارج، وذلك لأنّ بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوّة ولا أسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض أو الحمرة أو السواد بالتشكيك، ويكون ذلك المعنىٰ لازماً لتلك الجملة غير مقوّم. فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويّات التي لا أسماء لها بالتفصيل، لا أقول على ماهيّات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيّات أعني أنّه أيضاً يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوّم.

وإذا تقرّر هذا فقد انحلّت اشكالات هذا الفاضل بأسرها، وذلك لأنّ الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء، ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لأنّ مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد». إنتهى ماأردنا من نقل كلام المحقق الطوسي.

*منها: لو كان وجود الواجب مجرداً عن الماهيّة، فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته، لزم أن يكون كلّ وجود كذلك، لامتناع تخلّف مقتضى الذات، فيلزم تعدّد الواجب، وهو محال ـ كما سيجيء ـ. وإن كان لغيره لزم أحتياج الواجب في وجوبه إلىٰ غيره، ضرورة توقّف وجوبه على التجرّد المتوقّف علىٰ ذلك الغير.

لا يقال: يكفي في التجرّد عدم ما يقتضي المقارنة.

لأنّا نقول: فإذن يحتاج إلىٰ عدم ذلك المقتضي.

وأجيب: بأنّ حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاصّ المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات عند المشّائين، وبالتمامية والنقص أو الغنىٰ والفقر عند حكماء الفرس *والخسراونيين، وهذا تفاوت عظيم جداً، فإنّ حقيقة الوجود مالم

ويعني بالفاضل الشارح الفخر الرازي. والتحقيق المذكور في الوجود وأصالته وتشكيكه ضابطة كلية تنفعك في مواضع كثيرة من مطاوي أبحاث هذا الكتاب. فلنرجع إلى بيان ما لعلّه يحتاج إليه فنقول:

غرض القوم من هذه الشكوك أنّ الوجود لمّا لم يكن عين إنّيّته وماهيّته فالواجب تعالىٰ ماهيّة مخالفة لماهيّة ماسواه، والوجود أمر زائد عليه اعتباري انتزاعي يعتبر وينتزع من تلك الماهيّة كما دريت من كلام الفخر المنقول من الخواجة.

* قوله: «منها لو كان وجود الواجب...» هذا هو الوجه الأول من الشكوك الفخرية في المباحث المشرقية (ج١ ـ ص٣١) وقد بالغ في رصانتها فقال: وهذا الكلام قد بلغ في القوة والمتانة بحيث لايمكن توجيه شك مخيّل عليه. والمراد بالوصف هو التجرّد عن الماهيّة. أي فحصول هذا التجرّد لوجود الواجب ...الخ. وقوله: «لا يقال يكفي...» أي عدم المقارنة علّة لعدم المعلول أي المقارنة وهو التجرّد. يعني أنّ التجرّد عدم المقارنة، وعدم العلّة ـ أي ما يقتضي المقارنة ـ علّة لعدم المعلول ـ أي المقارنة ـ. وقوله: «فإذن يحتاج...» وهو أشد قبحاً من الاحتياج إلى الوجودي كما لايخفى. وقوله: «المخالف بالحقيقة...» هكذا يقول المصنف في غير موضع من هذا الكتاب ومن كتبه الأخرىٰ، ولكنّ المحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات، وابن تركة في تمهيد القواعد، وغيرهما في مسفوراتهم صرّحوا بأنّ المشائين قائلون بتشكيك الوجود. بل المصنّف قال في أول الشواهد الربوبية: «تفريع، فلا تخالف بين ما ذهبنا إليه من اتّحاد حقيقة الوجود واختلاف مراتبها بالتقدّم والتأخّر والتأكد والضعف، وبين ما ذهب إليه المشّاؤون أقوام الفيلسوف المقدّم من اختلاف حقائقها عند التفتيش» (ط١ ـ ص٥).

* وقوله: «والخسروانيين» في بعض مخطوطاتنا أنّ الخسروانيين كانوا في زمان كيخسرو الملك،

يَشُبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود، التي يعبّر عنها بالماهيّات. والقصور والضعف من مراتب الإمكانات والتنزّلات، كما أنّ الظلّ من مراتب تنزّلات النور، إذ المعنىٰ من الظلّ ليس أمراً وجودياً، بل هو من مراتب قصورات النور، والقصور عدمي، وكذلك تنزّلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النـور عنـد هٰؤلاء العـظماء من الحكـماء الفهلويين، وقصـوراتها انّما تنشأ من خصوصيات هويّاتها التي لا تزيد علىٰ حقيقتها المتّفقة في أصل الوجود والنورية.

*ومنها: أنّ الواجب مبدأ للممكنات، فلو كان وجوداً مجرداً فكونه مبـدأ للممكنات إن كان لذاته، فيلزم أن يكون كلّ وجود كذلك، وهو محال لاستلزامه كون وجود كلّ ممكن علّة لنفسه ولعلله، وإلّا، فإن كان هو الوجود مع قيد التجرّد، لزم تركّب المبدأ الأوّل، بل عدمه ضرورة أنّ أحد جزأيه وهو التجرّد عدميّ. وإن كان بشرط التجرّد لزم جواز كون كلّ وجود مبـدأ لكلّ وجود، إلّا أنّ الحكم تخلّف عنه لفقدان شرط المبدئية وهو التجرّد.

والجـواب كما مرّ: أنّ ذلـك لذاتـه الـذي هو وجود خاصّ مخالف لسائر الوجودات ذاتاً وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشّائين، أو تأصّلاً وغنىً كما هو

وأنّ طريق الإشراق قد بدأ منهم، وقوله: «مالم يشبه...» من الشوب وهو المخالطة. وبعض النسخ يشنه بالنون من الشـون بمعنى العروض. وقوله: «من الحكماء الفهلويين» في الفهلوي أقوال نقل بعضها الحكيم الهيدجي في تعليقاته على شرح غرر الفرائد (ط١ ـ ص١٠٣)، وبعضها الأُستاذ الآملي في تعليقاته على ذلك الشرح أيضاً (ط١ ـ ص٣٦٤). ولا حاجة إلى نقلها.

* قوله: «ومنها أنّ الواجب مبدأ للممكنات...» هذا الشك هو الوجه الثالث من الشكوك في المباحث المشرقية. قال: «كون الباري تعالىٰ مبدأ لغيره إمّا أن يكون لوجوده بشرط التجرّد عن الماهيّة...» (ج١ ـ ط١ ـ ص٣٥). ثمّ لايخفىٰ جريان ماذكر على تقدير عدم تجرده أيضاً. بل على هذا التقدير لايلزم في الشق الثالث تخلّف الحكم. هذا ما قاله بعض الأجلّة كما في مخطوطة عندنا. والمتألّه السبزواري في تعليقته ناظر إليه حيث قال: «لايقال يمكن جريان ذلك في صورة عدم التجرّد بل مفسدة الشق الثالث على هذا أشد إذ لو كان الوجود بشرط عدم التجرد مبدأً لزم أن يكون كل وجود كذلك لأن الشرط متحقق؛ لأنّا نقول لايجعل المستدل الوجود مع الماهيّة مطلقاً مقتضية للتجرد حتى يقال المقتضي موجود في الممكن بل مع الماهيّة الواجبة أي بشرطها فافهم».

عند الأقدمين.

*ومنها: أنّ حقيقة الله لاتساوي حقيقة شيء من الأشياء، لأنّ حقيقة ماسواه مقتضية للإمكـان، وحقيقتـه تعـالىٰ منافية للإمكان. وٱختلاف اللوازم يستدعي ٱختلاف الملزومات، علىٰ أنّ وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً. *ثمّ ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مجرّد الوجود، فيكون جميع وجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته.

*وأجيب: بأنّ وجود الممكنات ليس نفس ماهيّتها ولاجزءاً منها بل عارض لها.

---

* قوله: «ومنها أنّ حقيقة الله...» حاصل هذا الشك أنّ له تعالىٰ حقيقة، ولما سواه حقيقة أخرىٰ يدلّنا علىٰ هذه المغايرة اختلاف اللّوازم لأن حقيقته تعالىٰ واجبة بالذات منافية للإمكان، وحقيقة ماسواه مقتضية للإمكان، واختلاف اللّوازم أي الوجوب والإمكان يستدعي اختلاف الملزومات أي حقيقة الله وحقيقة ماسواه، وهذه صغرىٰ القياس. ولايخفىٰ عليك سبب تحاشي الشاك عن الوجود حيث يعبّر عنه تعالىٰ وعن ما سواه بالحقيقة حذراً عن لفظ الوجود حتىٰ يستنتج أن هذه الحقيقة غير الوجود، ولايعلم أنّ تلك الحقيقة عين الوجود، والوجود الذي تفوّه به هو المفهوم العامّ الذي لايخالف أحد في أنّه زائد عليه تعالىٰ وعلى ما سواه.

ثمّ تصـدّىٰ الخصم لتوطئة كبرىٰ القياس فقال: على أن وجود الواجب ـ أي مع أنّ وجوده، فالعبارة من تتمّة الشك ـ يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً، وهذا كبرىٰ القياس. يعني أن هاهنا أمرين أحدهما أنّا نعلم أنّ حقيقته لاتساوي حقيقة ما سواه لاختلاف اللّوازم، والثاني أنّا نعلم أنّ وجوده يسـاوي وجود ما سواه، فهاتان المقدّمتان تنتجان بالشكل الثاني أن حقيقته غير وجوده، فليس واجب الوجود إنّيّته ماهيّته، بل حقيقة ينتزع منه الوجود أي الوجود عارض له.

* وقوله: «ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر...» اعتراض آخر كما يشهد به سياق الكلام. وهو أنّ حقيقته لو كانت مجرّد الوجود أي لو كانت ماهيّته تعالىٰ عين إنّيّته مع أنّ وجوده يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً كما في كبرىٰ القياس يلزم أن يكون وجود الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته.

* قوله: «وأجيب بأنّ وجود الممكنات...» هذا المجيب كأنّه يجيب على طريقة المشاء ولكنّه ما أتقن الجواب على تلك الطريقة، ولذا قال المصنف بعد ردّ جوابه وبيان ضعفه: فالحق في الجواب على طريقة المشائين أن يقال ...الخ. والمجيب سلّم مشاركة الوجود بين الله تعالىٰ وبين ما سواه ثمّ أجاب بأنّ وجود الممكنات زائد على ماهيّاتها عارض عليها، وأمّا وجوده تعالىٰ فليس بزائد عارض بل عين ماهيّته وحقيقته.

وهذا الجواب ضعيف، لأنّ عروض الوجودات للممكنات لاينافي مشاركة الواجب إيّاها في معنى الوجود.

*وأيضاً كما خالفت حقيقة الله ـ تعالىٰ ـ ماهيّات الممكنات في اللّوازم، كذلك تخالف وجوداتها في اللّوازم، لأنّ وجوده يقتضي التجرّد والوجوب، ووجودات الممكنات تقتضي الإمكان والقيام بالغير، فإن صحّ الاستدلال بٱختلاف اللّوازم علىٰ ٱختلاف الملزومات وجب أن تكون حقيقة الله تعالىٰ مخالفة لوجودات الممكنات في الماهيّة. وهو خلاف ماذهبوا إليه.

فالحقّ في الجواب علىٰ طريقة المشّائين أن يقال: إنّ وجود الواجب لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود، بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامّة التي

وقال المصنّف: هذا الجواب لايحسم مادة النزاع ولاينفع في رفع الخصومة وإزاحة الشك لأنّ دعوى الخصم كانت أنّ وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجوداً، وعروض الوجود على ماهيّات الممكنات وعينيّة الحق تعالىٰ لاينافي اشتراك الوجود فيهما. فالخصم يعود ويقول: فحيث إنّ حقيقة الله تعالىٰ مغائرة لحقيقة ماسواه لما علم من أنّ اختلاف اللّوازم يدل على اختلاف الملزومات، مع أنّ الوجود مشترك مساو فيهما فحقيقته غير وجوده. وكذا يعود اعتراضه الآخر فيقول إذا كان الوجود مشتركاً فيهما والوجود ليس غير ذاته، بل ذاته مجرّد الوجود فتكون جميع الوجودات الممكنات متساوية في تمام الحقيقة لذلك فالحق في الجواب منع المشاركة لا تسليمها.

* قوله: «وأيضاً كما خالفت...» هذا من تتمّة التضعيف، أعني أنّه من تتمّة الاعتراض على المجيب وبيان ضعف جوابه على طريقة المشائين. وتقرير هذا الكلام هو أنّ المجيب لمّا سلم عدم تساوي حقيقتي الواجب والممكن، وسلم مشاركة الوجود في الله تعالىٰ وفي ما سواه، وجعل الامتياز في الثاني بالعروض وفي الأول بالعينية اعترض عليه المصنّف بأنّ مشاركة الوجود ليس بصحيح، وذلك لأنّ وجود الله تعالىٰ يقتضي التجرد والوجوب، ووجود ما سواه يقتضي الإمكان والقيام بالغير فكما يستدل باختلاف اللّوازم على عدم تساوي الحقيقتين كذلك يستدل بذلك على عدم تساوي الوجودين؛ وذلك لأنّ لازم وجوده هو الوجوب، ولازم ما سواه هو الإمكان فاختلاف اللّوازم أي الوجوب والإمكان يستدعي اختلاف الوجودين فالمشاركة فاسدة، وهو أي تغاير الوجودين خلاف ما ذهب إليه المشاؤون.

وقوله: «فالحق في الجواب...» الجواب غني عن الشرح. ولم يأت بالجواب على طريقته لأنّ غرضه كان الإشارة إلى خطأ المجيب في جوابه على طريقة المشائين. على أنّ الجواب على طريقته أيضاً غير خفي عليك.

هي من المعقولات الثانية، وهذا المفهوم وإن كان معنى واحداً لكنّه لازم خارجي، واتّحاد اللّازم لاينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة.

*ومنهـا: انَّ الـواجب إن كان نفس الكـون في الأعيان، أعني: «الوجود

---

* قوله: «ومنها أنّ الواجب...» هذا الشك هو الوجه الرابع من الشكوك في المباحث الفخرية (ج١ ـ ط١ ـ ص٣٥). يعني أنّ الواجب إمّا نفس الكون في الأعيان، أو غير الكون في الأعيان، ومراده بغير الكون شيئية الماهيّة فجعل الكون في الأعيان على قسمين: أحدهما الوجود المطلق، وثانيها الكون مع قيد التجرّد، وعلى الثاني إمّا التجرّد قيد داخل أو شرط خارج. وجعل غير الكون في الأعيان على قسمين أيضاً: أحدهما أن يكون بدون كون أصلا، وثانيها أن يكون مع الكون؛ ثم على الثاني أيضاً إمّا كان الكون قيداً داخلاً، أو أمراً خارجاً، فها هنا ستة أوجه لايسلم من الفساد إلّا الأخير منها، وهو زيادة الكون على حقيقة الواجب.

أمّا الوجه الأوّل ـ وهو كون الواجب نفس الكون في الأعيان أي الوجود المطلق المقابل للكون المجرّد ـ فهو شامل للموجود مطلقاً سواء كان مجرّداً أم لا، فلزم أن يكون كل ماله كون في الأعيان واجباً ضرورة أن الجوهر مثلاً كون ووجود في الاعيان، والعرض كون ووجود آخر، وهذا مراده من قوله لزم تعدّد الواجب.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو أن يكون المراد هو الكون المجرد في الأعيان وكان التجرّد قيداً ـ فيلزم الإشكال من جهتين، وذلك لأنّ التجرّد إن كان أمراً ثبوتياً لزم تركّب الواجب من الوجود ومن ذلك الأمر الثبوتي أي التجرّد: وإن كان أمراً عدمياً كما هو كذلك عند المعترض فهو لايصلح أن يكون جزءاً للواجب تعالى.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو أن يكون المراد هو الكون المجرّد في الأعيان وكان التجرّد شرطاً ـ فيلزم أن لايكون الواجب واجباً لذاته بل عند حصول شرط التجرد.

وأمّا الوجه الرابع ـ وهو أن يكون الواجب غير الكون في الأعيان وبدون الكون رأساً ـ فلزم أن يكون وجود الواجب بلا كون ولا يعقل الوجود بدون الكون.

وأمّا الوجه الخامس ـ وهو أن يكون الواجب غير الكون ولكن مع الكون والكون داخلاً فيه ـ فيلزم تركّب الواجب تعالىٰ.

وأمّـا الـوجـه الـسادس ـ وهو أن يكون الواجب غير الكون ويكون الكون خارجاً ـ فهو المطلوب، فهذا معنىٰ زيادة الوجود على حقيقة الواجب وكل ما يكون الوجود زائداً عليه فهو الماهيّة.

فما ذهب إليه القوم من أنّ واجب الوجود إنّيّته ماهيّته ليس بصحيح، بل له حقيقة ينتزع منها الوجود، فالوجود أمر اعتباري انتزاعي. هذا هو مراد هذا القائل في هذه الشبهة التي ألقاها على هذا المطلب القويم من كون إنّيّته تعالىٰ ماهيّته.

المطلق» لزم تعدّد الواجب، ضرورة أنّ وجود الجوهر غير وجود العرض.

وإن كان هو الكون مع قيد التجرّد، لزم تركّب الواجب من الوجود والتجرّد، مع أنّه عدميّ لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب، أو بشرط التجرّد لزم أن لايكون الواجب واجباً لذاته.

وإن كان غير الكون في الأعيان، فإن كان بدون الكون فمحال، ضرورة أنّه لايعقل الوجود بدون الكون، وإن كان مع الكون، فإمّا أن يكون الكون داخلاً فيه وهو محال، ضرورة امتناع تركّب الواجب، أو خارجاً عنه وهو المطلوب، لأنّ معناه زيادة الوجود علىٰ ماهو حقيقة الواجب.

*وبوجه آخر انّا لانشكّ في أنّ معنى الوجود: هو الكون والتحقّق. فالوجود الخاص، إمّا أن يشتمل علىٰ معنى الكون والثبوت أولا، فإن لم يشتمل فليس

ولا يخفىٰ عليك كان عليه أن يقول على الوجه الثاني: لو كان التجرّد عدميّاً وقيداً أي جزءاً لزم عدم تحقق الواجب لأن الشيء ما لم تتحقق مقوّماته لم يحصل ومن مقوّماته التجرّد وهو أمر عدمي. ولعلّ قوله مع أنّه عدمي لايصلح أن يكون جزءاً للواجب يشمل هذا أيضاً.

ثمّ لايخفىٰ عليك أن القول بأن التجرد أمر عدمي قول بلا أساس لأنّ الموجود المجرّد هو الموجود الشديد المتأصّل المتأكد المحيط على مادونه، وتجرّده عن المادة تجرّده عن النقص بمعنىٰ كمال وجوده لا فقدانه شيئاً من كمالات مادونه.

* قوله: «وبوجه آخر...» هذا الوجه معارضة للدليل الدال على أنّ ماهيّة الواجب إنّيّته وليست له ماهيّة كلّيّة. ويعني بقوله: «فالوجود الخاص» الوجود الواجبي تعالىٰ شأنه. وقوله: «وأنه محال» يعني والحال أن لزوم الماهيّة الكلّيّة له تعالىٰ محال. وذلك لأنّه يلزم أن يكون الواجب مصداقاً لها كفرد من الإنسان للماهيّة الكلّيّة الإنسانية، فيلزم تركيبه تعالىٰ من الجنس والفصل والعوارض المشخّصة.

والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأوّل أنّ هذا الوجه يحوم حول الوجود الخاصّ أي الواجب تعالىٰ هل هو مشتمل على معنى الكون أو لا؟ فإن لم يشتمل فليس بوجود، وإن اشتمل كان الوجود المطلق ذاتياً له فيلزم أن يكون له ماهيّة كلّيّة، فالوجود المطلق في هذا الوجه ليس بمعناه في الوجه الأول، وأراد به المعنى الكلّيّ الذي هو من الماهيّات حيث قال يلزم أن يكون له ماهية كلية؛ وأمّا على الوجه الأوّل فجعل موضوع البحث مفهوم الواجب ومعناه ثم بحث عن هذا الكلّيّ حتى استنتج بأنّه حقيقة كان الوجود زائداً عليه. وبعبارة أخرىٰ يبحث في الوجه الأوّل عن الكلّيّ، وفي الوجه الأخير عن الشخص.

بوجود قطعاً، إذ لا معنىٰ للوجود الخاصّ بالشيء، إلّا كونه وتحقّقه؛ وإن آشتمل علىٰ معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتياً له، فهو إمّا أن يكون جزء الواجب أو نفسه، وأيّاً ما كان يلزم أن تكون له ماهيّة كلّيّة، وإنّه محال.

والجواب: أمّا عن الأوّل فبأنّ الواجب نفس الوجود الخاصّ المخالف لسائر الوجودات، لأنّه متقدّم قاهر بالذات عليها غنيّ بالذات عنها مؤثّر بالذات فيها، *ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو أمر عقلي كالشيئية ونظائرها عليه كما مرّ، لكن موجودية الواجب بمعنىٰ مابه الوجود ليست أمراً وراء نفس ذاته، *كما صرّح به الشيخ في كتاب «المباحثات»: من أنّ *ماهيّة الحقّ موجودة لا بوجود

---

* قوله: «ولا نزاع في زيادة الكون...» يعني أنّ اللّازم ممّا ذكر زيادة الكون المطلق الذي هو من الأمور الانتزاعية، لا زيادة الوجود الخاصّ الذي هو حقيقة الواجب ولانزاع فيه. وحاصل الجواب أن هناك وجهاً آخر وراء الوجوه الستة التي أتىٰ بها المعترض، وهو أنّ الواجب تعالىٰ نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الموجودات. والوجود المطلق من اللّوازم العامّة الانتزاعية كالشيئية العامّة عارض له ولغيره، وليس جزءاً له ولغيره.

* قوله: «كما صرّح به الشيخ في كتاب المباحثات...» نقل الفخر الرازي عبارة المباحثات في الفصل الخامس من أوّل المباحث (ج١ ـ ط١ ـ ص٣٢ و٣٣)، قال: «أذكر فصلًا ذكره الشيخ في المباحثات والفارابي في التعليقات...» وممّا يفيدك في المقام أيضاً كلام آخر للشيخ في المباحثات حيث قال: «قيل إنّ الوجود من حيث هو عام...» (ص١٣٩ و ١٤٠ ـ ط الكويت من أرسطو عند العرب ـ عبدالرحمن بدوي).

* وقوله: «ماهيّة الحق» المراد من الماهيّة ما به الشيء هو هو. وقوله: «بلا وجود ملبوس» أي وجود زائد. وقوله: «أو إن كان له وجود» عطف على قوله وان كان المعتبر.

ثمّ إنّ قوله: «من أن ماهيّة الحق» إلى قوله: «واختار في التعليقات...» من كلام الشيخ في المباحثات. ونسخ الأسفار في نقل عبارة المباحثات في المقام مشوّشة مضطربة جدّاً. وقد صحّحنا عبارة المباحثات على نسختين مخطوطتين من المباحث المشرقية، والمطبوعة من المباحث أيضاً مغلوطة. وما نقل من كلام الشيخ هو جواب عن شبهة أوردها وردّها بذلك فإنّه بعد تحقيق أنيق في الوجود بأتي نقله. قال ما هذا لفظه: «وليس لقائل أن يقول ماهيّة الحق هل توجد حتىٰ يوجد لازمها فتصير علّة للازمها فتصير علّة للوجود فهي وجدت قبل أن وجدت؟ لأنّه يقال إنّ ماهيّته موجودة لا بوجود يلحقها أي من خارج...». ولا يخفى أن ضمير ماهيّته راجع إلى الحق، والمصنّف عبّر عن الضمير باسم الظاهر فقال: «من أنّ ماهيّة الحق موجودة...».

يلحقها أي من خارج، وليست هي كالإنسانية التي هي موجودة، بأنّ لها وجوداً خارجاً عنها، بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس، ولا يشاركها في ذلك شيء وهي نفس الواجبية، *وهي معنى بسيط وإن كان المعبّر *يعبرّ عنه بلفظ مركّب. أو إن كان له وجـود مشترك، فيكون ذلك لازماً حتّىٰ يقال يجب له، أو يوجد له الوجود بالمعنى العام فيكون ذلك لازماً لا يرفع عنه دائماً، وهو له من وجوده الحقّ المعين بكونه موجوداً. إذ جعل أنّه موجود في أصله وماهيّته، فَسُئِلَ سؤال التضعيف: هل هو ذو وجود أم لا؟ فسومح بأنّ له وجوداً، أي بالمعنى العام علىٰ أنّه لازم؛ أو نوقش وقيل: ليس هو بموجود علىٰ أنّ وجوده صفة لشيء هي فيه.

*واختار في «التعليقات» الشقّ الثاني حيث قال: «إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز، معناه: أنّه بحت وجود، وصحّفوه بأنّه يجب وجوده، وهو سهو».

*والحاصل: أنّ حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاصّ معروض للوجود

---

* قوله: «وهي معنى بسيط» أي وجود بحت وإنيّة صرفة. ولا يخفىٰ عليك بأنّه لا شيء من الموجودات أشدّ تأكّداً وتأصّلاً وتصلّباً منه لأنّ ما سواه مشوب بحدّ والحدّ مشوب بضعف وفتور ونقص، وهو الوجود المجرد عن الحدّ الذي ليس معه شيء ولم يكن له كفواً أحد.

* وقوله: «يعبّر عنه بلفظ مركب» نحو قولك: هو الواجب الوجود، أو هو ذو وجود. وقوله: «فسئل سؤال التضعيف» أي سئل سؤال التركيب وهو كون السّؤال شاملاً لشيئين، كما قال وإن كان المعبّر يعبّر عنه بلفظ مركب فيسأل هل هو ذو وجود.

* وقوله: «واختار في التعليقات...» الشق الثاني هو المناقشة، أي قوله: «أو نوقش وقيل ليس هو بموجود». وارجع إلى الصفحة ٣٣ من التعليقات من ط مصر وهي التعليقة «٥٣» منها حيث قال الأول بسيط في غاية البساطة والتحدّد. ...الخ. وكذلك إلى الصفحة ٣٦ منها وهي التعليقة «٦٦» منها حيث قال: الوجود من لوازم الماهيّات لا من مقوّماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهيّة له غير الإنية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكّد الوجود ...الخ.

* وقـولـه: «والحاصل أنّ حقيقة...» هو كلام صاحب الأسفار. وقوله: «وليس فيه اعتراف بكون...» أي ليس في قولنا الله موجود، وجود رابط لأنّه ثبوت شيء، لا ثبوت شيء لشيء. وقوله: «وبأنّه يستلزم...» عطف على قوله: «بكون وجود...». وقوله: «لا ما صدق عليه هو من الوجودات...» ضمير هو فاعل صدق، ومن بيان لما. عطف على قوله نفس ذلك المفهوم مع خصوصيّة. يعني أنّ حصّة

المشترك المقابل للعدم على ما لخّصه بعض من حاول تلخيص كلامهم، بأنّ الحصّة من الكون في الأعيان زائدة على الوجود المجرّد المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهيّة الواجب، وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته، وبأنّه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين، مع أنّه لا أولوية لأحدهما بالعارضيّة والآخر بالمعروضية، إذ لا نزاع لأحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصّته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصية مّا، لا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة.

إنّما النزاع في الوجود الخاصّ هل هو عين حقيقة الواجب أم زائد عليه؟ فإن وقع في كلامهم أنّ الوجود المشترك عين في الواجب زائد في الممكن، كان معناه: أنّ مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته، وفي الممكنات ليس كذلك.

وأمّا عن الوجه الآخر فبأنّ الوجود ليس بكلّيّ، وإن كان مطلقاً مشتركاً. فتأمّل في هذا المقام، فإنّك لو عرفت هذا المعنى في الوجود *صرت من الراسخين في العلم.

مفهوم الكون العام هي نفس ذلك المفهوم العام مع خصوصية، لا الوجودات المتخالفة التي صدق المفهوم العام عليها. وتذكير ضمير عليه باعتبار لفظ ما. وقوله: «وإن كان مطلقاً مشتركاً» المراد من الإطلاق والاشتراك هو الإحاطة والانبساط، وهذا لاينافي عدم الكلّيّة.

* قوله: «صرت من الراسخين في العلم» إنّه سبحانه في الحقيقة ليس إلّا هو. قل هو الله أحد. وأشهد أنّ محمّداً عبده. وقد جاء في الجوامع الروائية كالكافي وتوحيد الصدوق، وكذا في تفسير مجمع البيان في تفسير سورة الإخلاص عن ائمتنا ـ عليهم السلام ـ: «يا هو يا من لا هو إلّا هو». ففي كتاب التوحيد عن الإمام أمير المؤمنين علي ـ عليه السّلام ـ رأيت الخضر ـ عليه السّلام ـ في المنام قبل بدر بليلة، فقلت له علّمني شيئاً انصر به على الأعداء. فقال: قل يا هو يا من لا هو إلّا هو؛ فلما أصبحت قصصتها على رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله ـ فقال لي: يا علي علمت الإسم الأعظم، فكان على لساني يوم بدر؛ وان أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ قرأ قل هو الله أحد فلما فرغ قال يا هو يا من لا هو إلّا هو اغفر لي وانصرني على القوم الكافرين.

وأمّا ما وعدنا من نقل قول الشيخ في الوجود فهو أنّه قال: «الوجود الذي هو ماهيّة الحق تعالى هو الواجبية، وليست الواجبية وجوداً لايمكن أن يستحيل، بل هو الذي يجب وجوده فإنه لو كانت الواجبية وجوداً لايمكن أن يستحيل لم يخل الحق سبحانه وتعالى من أن يكون هو ذلك الوجود ويلزمه أن لايستحيل فيكون كلّ وجود يلزمه ذلك، أو يكون وجوده مؤلفاً من الوجود وممّا قرن به فيكون

*ومنهـا: أنّ الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

وأجيب عنه في المشهور: أنّ المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاصّ الذي هو نفس حقيقة الواجب.

مركّب الماهيّة. فإذاً هو الذي يجب وجوده فتكون إذاً الواجبية هي ماهيته. فإن عني بالوجود ذلك المجرّد فلا مشاركة فيه، وإن عني به ما يقابل العدم ويقع فيه الشركة فذلك من لوازم واجبيته فتكون ماهيّته يجب لها الوجود أي هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود، كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا لكذا ثمّ لاتكون تلك الماهيّة مثل الإنسانية وغيرها حتىٰ يقال انّه يستحيل وجود لازمها إلّا بعد وجودها لأنّ اللّوازم الغير المقوّمة معلولة للماهيّة وما لم توجد العلّة لم يوجد المعلول. ثمّ كيف يكون مثلاً للإنسانية وجود قبل الوجود حتىٰ يكون علّة لذلك الوجود المعلول الذي هو الوجود فإنّ هذا انّما يستحيل في ماهيات لا وجوب لها ولا وجود إلّا لازماً. فأما الماهية التي هي الواجبية التي معناها أنّها يجب لها الوجود من ذاتها فهي معنى لا اسم له ويلزمه الوجود المشترك ويعرف ذلك بلوازمه كالقوىٰ، بل هو يته أنّه يجب وجوده كهوية القوىٰ انّها بحيث يجب عنها أفعالها. وليس لقائل أن يقول ماهيّة الحق هل توجد حتىٰ يوجد لازمها...» إلى آخر ما تقدّم آنفاً في التعليقة.

* قولـه: «ومنها أنّ الوجود معلوم...» أي من الشكوك الواردة على أنّ واجب الوجود إنّيته ماهيّته. وهو الوجه الثاني من وجوه الشكوك في المباحث المشرقية للفخر الرازي حيث قال: «والوجه الثاني لفساد قول من يقول حقيقة واجب الوجود هي الوجود المجرّد أنّ الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر...» (ج١ ـ ط حيدر آباد الدكن ـ ص٣٤). استنتج الشاك على طريق الشكل الثاني أن حقيقته تعالىٰ غير الوجود فليس ماهيّته إنّيته. وقوله: «غير المعلوم غير المعلوم ضرورة» نتيجة القياس. والغير الثاني لسلب الربط، والأول جزء الموضوع أعني أنّ النتيجة معدولة الموضوع.

وجواب المشهور ناظر إلى صغرى القياس بأنّ المعلوم بالضرورة هو المفهوم العام الزائد، وما هو غير معلوم هو الوجود الخاصّ الواجبي، وهذا الوجود الخاصّ هو نفس حقيقة الواجب يعني أنّه إنّية صرفة. فالقائل إن أراد في الصغرىٰ: «الوجود معلوم بالضرورة» أنّ المفهوم العام معلوم بديهي فلا نزاع فيه، كما أنّه لا نزاع في أنّه زائد على الواجب وغيره. أي إنّ غير المعلوم وهو الوجود الخاص الواجبي غير هذا المعلوم أي المفهوم العام، فهذا حق ولكن القائل لا يقول به، وإن أراد أنّ الوجود العيني الخارجي معلوم بالضرورة فليس بصواب، فالصغرىٰ ممنوعة.

ثمّ يمكن أن يترتّب أيضاً من هذه القضايا على زعم الشاك قياس اقتراني على ترتيب الشكل

***لمعة إشراقية**

أمّا أنّ حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا ممّا لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أقيم عليه البرهان. كيف؟ وحقيقته ليست إلّا نحو وجوده العينيّ الخاصّ به، *وليس الوجود الخاصّ للشيء متعدّداً بخلاف الماهيّة، فإنّها أمر مبهم لا تأبىٰ تعدّد أنحاء الوجود لها، والعلم بالشيء

الأوّل هكذا: حقيقة الواجب غير معلومة، وغير المعلومة ليست بوجود، فحقيقة الواجب ليست بوجود. أو قياس استثنائي هكذا: لو كان حقيقة الواجب وجوداً لكانت معلومة، لكنّها غير معلومة، فليست حقيقته وجوداً.

* قوله: «لمعة إشراقية...» إشارة إلى منع الكبرىٰ في الشك الأخير، حيث قال الشاك إنّ حقيقة الواجب غير معلومة. فجعل المصنّف الشقوق فيها ثلاثة: الأوّل أنّه إن أريد بها أنّ تلك الحقيقة غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي فهذا حق. وإن أريد بها أنّها غير معلومة بالعلم الاكتناهي أي العلم بكنه وجوده والإحاطة به فهذا حق أيضاً. وإن أريد بها أنّها غير معلومة بالشهود الذي لأهله على سعة أوعيتهم فليس كذلك. ثمّ أردف هذه اللّمعة الإشراقية بالحكمة العرشية توضيحاً وتفصيلاً للشق الثالث.

ولعمري انّه ـ قدّس سرّه ـ أتىٰ في هذه اللّمعة الإشراقية والحكمة العرشية بعصارة القول الحق في الحكمة المتعالية، وأهدىٰ إلى طالبي الحقيقة مطلوبهم. ومن تلك اللّمعة الإشراقية الطالعة من مشرق أفق الحقيقة، ومن تلك الحكمة العرشية النازلة من بطنان عرش التحقيق تفتح لأهل البصيرة أبواب لفهم حقائق كثير من العلوم الفائضة عن عيب وحي الله وخزنة علمه تعالى المسطورة في الجوامع الروائية في درجات أهل الله، ومقامات العرفاء الشامخين: ويعلم منها شرح كثير من الآيات والروايات الدقيقة الأنيقة في توحيد الله تعالىٰ وصفاته وأفعاله، وبالجملة:

آن كس كه زكوى آشنائى است   داند كه متاع ما كجائى است.

* قوله: «وليس الوجود الخاص...» أي ولا تكرار للشيء الواحد الخاص. وقوله: والعلم بالشيء...» أي العلم الحصولي بالشيء. وبالجملة أنه لا تكرار للشيء الواحد الخاص وجوداً لأن إنّية الشيء وجود خاص به لا تكرار له ولا تعدّد. والعلم بالشيء أعني العلم الحصولي ليس إلّا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجرّدة أي للعاقلة والنفس الناطقة الإنسانية. وحيث إن انّيته تعالىٰ غير متناهيّة فلا يتصوّر له وجود ذهني لأنّ العلم الحصولي هو نحو وجود الشيء في الذهن محاكياً عن الخارج، والعلم الحصولي انّما جار في ما له ماهيّة ووجود متناه، بل كل واحد من وجودي الخارجي والذهني شأن من شؤونه ومرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته وهو رفيع الدرجات ذو العرش.

ليس، إلّا، نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجرّدة.

وأمّا أنّ حقيقته غير معلومة لأحد علماً اكتناهياً وإحاطياً عقلياً أو حسّياً، فهذا أيضاً حقّ لاتعتريه شبهة، إذ ليس للقوى العقلية أو الحسّية التسلّط عليه بالإحاطة والاكتناه، فإنّ القاهرية والتسلّط للعلّة بالقياس إلى المعلول، والمعلول انّما هو شأن من شؤون علّته، وله حصول تامّ عندها، وليس لها حصول تامّ عنده.

وأمّا أنّ ذاته لاتكون مشهودة لأحد من الممكنات أصلاً، فليس كذلك بل لكلّ منها أن يلاحظ ذاته المقدّسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز علىٰ قدر مايمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فكلّ منها ينال من تجلّي ذاته *بقدر وعائه الوجودي، ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به،

---

* قوله: «بقدر وعائه الوجودي...» قال عزّ من قائل:﴿أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها﴾. وقوله: «من قبل ضعف وجوده» كما في العقول. وقوله: «أو مقارنته للأعدام...» كما في الجسمانيات. وإن شئت قلت: لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أي نزولاً؛ أو مقارنته للأعدام والقوىٰ والمواد أي صعوداً. فعلى الأول ما سوىٰ منبع الوجود متصف بالإمكان الذاتي، والضعف في بعضها تعمليّ كما في العقول المقدّسة؛ وعلى الثاني ما هو مقرون بالأعدام متّصف بالإمكان الاستعدادي مع أنّه متّصف بالذاتي أيضاً. وقوله: «فإنّه لعظمته...» علّة لقوله ينال من تجلّي ذاته. وقوله: «من كل أحد غيره...» أي غير الله. يعني أنّ الله أقرب إلى كل أحد من نفسه فإنّ نسبة نفس الشيء إليه تعالىٰ بالإمكان والمعلولية، ونسبته تعالىٰ إليه بالوجوب والعلية ولا شك أن الثاني أقرب.

ونعم ما أفاد العلّامة القيصري في المقام في الفصل الأوّل من مقدّمات شرحه على فصوص الحكم بقوله الشريف:

«الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعوّ بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته الداعي مظاهره بأنبيائه إلى عين جمعه ومرتبة ألوهيّته، أخبر بلسانهم أنّه بهويّته مع كلّ شيء، وبحقيقته مع كل حيّ، ونبّه أيضاً أنّه عين الأشياء بقوله هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالم العلم والعين، وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عمّا يوجب النقص والشين وتنزهه عن الحصر والتعيين وتقدسه عن سمات الحدوث والتكوين. وإيجاده للأشياء اختفاؤها فيها مع إظهاره إيّاها، وإعدامه لها في القيامة الكبرىٰ ظهوره بوحدته وقهره إيّاها بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار وكل شيء هالك إلا وجهه؛ وفي الصغرىٰ تحوّله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، أو من صورة إلى

لبعده عن منبع الوجود من قِبَل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوىٰ والموادّ، لا لمنع وبخل من قِبَلِهِ ـ تعالىٰ ـ، فإنّه لعظمته، وسعة رحمته، وشدّة نوره النافذ، وعدم تناهيه، أقرب إلىٰ كلّ أحد من كلّ أحد غيره، كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله:

*﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ وقوله: *﴿وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب﴾ فهو سبحانه في العلوّ الأعلىٰ من جهة كماله الأقصىٰ، والدنوّ الأدنىٰ من جهة سعة رحمته، ونفوذ نوره فهو العالي في دنوّه، والداني في علوّه، *وإليه أشير

صورة في عالم واحد. فالماهيّات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ظهرت أوّلاً في العلم ثمّ في العين بحسب حبّه إظهار آياته ورفع أعلامه وراياته فتكثر بحسب الصور وهو على وحدته الحقيقيّة وكمالاته السرمدية، وهو يدرك حقائق الأشياء بما يدرك حقيقة ذاته لا بأمر آخر كالعقل الأول وغيره لأنّ تلك الحقائق أيضاً عين ذاته حقيقة وإن كان غيرها تعيناً. ولا يدركه غيره كما قال لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وما قدروا الله حق قدره. ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد؛ نبّه عباده تعطفا منه ورحمة لئلّا يضيعوا أعمارهم في ما لايمكن حصوله. وإذا علمت أنّ الوجود هو الحق علمت سرّ قوله وهو معكم أينما كنتم ونحن اقرب اليه منكم ولكن لاتبصرون، وفي أنفسكم أفلا تبصرون، وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله؛ وقوله: الله نور السموات والأرض. والله بكل شيء محيط وكنت سمعه وبصره؛ وسرّ قوله ـ عليه السّلام ـ: لو دليتم بحبل لهبط على الله، وأمثال ذلك من الأسرار المنبّهة للتوحيد بلسان الإشارة». انتهىٰ كلامه الشريف، وعليك بالتدبر والتوغل في ما أفاد فإنّ كل الصيد في جوف الفرا.

* قوله: «ونحن أقرب اليه من حبل الوريد». من إفادات الأستاذ العلّامة الشعراني ـ شرّف الله نفسه ـ أنّ الوريد هو الاورطي معرّب (Aorte) بالفرنساوية. والظاهر أنه هو الوتين. وفي المعاجم الفرانساوية أنّ الآئورط هو الشريان الأصيل الذي يخرج من تحت البطن الأيسر من القلب، وتنشعب منه سائر الشرايين، يوصل الدم إلى جميع أعضاء البدن. وإن شئت فارجع إلى اللاروس الكبير.

* وقوله: «وإذا سألك عبادي...» وقد أجاد نظام الدين النيسابوري في تفسيره غرائب القرآن بقوله: «لا ذرّة من ذرّات العالم إلّا ونور الأنوار محيط بها قاهر عليها قريب منها أقرب من وجودها لا بمجرّد العلم فقط. ولا بمعنى الصنع والإيجاد فقط بل بضرب آخر لايكشف المقال عنه غير الخيال مع أن التعبير عن بعض ذلك يوجب شنعة الجهّال».

* وقوله: «وإليه اشير في الرواية...» رواها الترمذي في تفسير سورة الحديد من جامعه (ج٣ ـ

في الرواية عن النبي ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ: «لو أنّكم دلّيتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلىٰ لهبط على الله تعالىٰ».

قال *يعقوب بن إسحاق الكندي: «إذا كانت العلّة الأولىٰ متّصلة بنا لفيضها

ص١٩٣ ط هند. ج١٢ ط مصر ـ ص١٨٣). والحديث طويل وفي ذيله: ثمّ قال (ص) والذي نفس محمّد بيده لو انّكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله. ثم قرأ هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.

وهكذا في مسند ابن حنبل (ط بيروت ـ ج٢ ـ ص٣٧٠) مع اختلاف يسير في صورة العبارة، هكذا: ثم قال (ص): وأيم الله لو دلّيتم أحدكم بحبل إلى الأرض السفلى السابعة لهبط على الله. ثمّ قرأ هو الأول والآخر الآية. تقول دلّيت الدلو بالتشديد. وأدليتها إذا أرسلتها.

* قوله: «قال يعقوب...» هو المعروف بفيلسوف العرب، له تصانيف كثيرة ورسائل عديدة في فنون شتىٰ نقلها ابن النديم في الفهرست في عدة أبواب. وكلامه هذا المنقول في الكتاب شريف عال منيع جداً. والحق أنه في كلامه هذا أوجز وأجزل وأجاد وأفاد ـ لله درّه. وقولـه: «إلّا من جهته» أي من جهة الفيض؛ أو من جهة العلّة الأولىٰ. وقوله: «فقد يمكن فينا ملاحظتها...» إشارة إلى أنّ مشاهدتنا إيّاها على نحو المرآتية والمظهرية. وقوله: «لأنّها أغرز...» أي لأنّ إحاطته بنا أغرز بتقديم الراء المهملة على الزاء المعجمة.

كان الكندي معاصراً للإمام أبي محمّد الحسن بن علي العسكري (ع). وهو الذي قد أخذ في تأليف تناقض القرآن، واحتج الإمام العسكري ـ عليه السّلام ـ في ذلك بما نقله ابن شهر آشوب في المناقب، وهو كما يلي: «ابو القاسم الكوفي في كتاب التبديل انّ اسحق الكندي كان فيلسوف العراق في زمانه، أخذ في تأليف تناقض القرآن وشغل نفسه بذلك وتفرّد به في منزله، وإنّ بعض تلامذته دخل يوماً على الإمام الحسن العسكري، فقال له أبو محمّد ـ عليه السّلام ـ: أما فيكم رجل رشيد يردع استاذكم الكندي عمّا أخذ فيه من تشاغله بالقرآن؟ فقال التلميذ: نحن من تلامذته، كيف يجوز منّا الاعتراض عليه في هذا أو في غيره؟ فقال له أبو محمّد ـ عليه السّلام ـ أتؤدّي إليه ما ألقيه عليك؟ قال: نعم. قال: فصر إليه وتلطف في مؤانسته ومعونته على ما هو بسبيله، فإذا وقعت المؤانسة في ذلك فقل قد حضرتني مسألة أسألك عنها، فإنّه يستدعي ذلك منك. فقل له إن أتاك هذا المتكلّم بهذا القرآن هل يجوز أن يكون مراده بما تكلم منه غير المعاني التي قد ظننتها أنّك ذهبت إليها؟ فإنه سيقول: إنّه من الجائز، لأنّه رجل يفهم إذا سمع، فإذا أوجب ذلك فقله فما يدريك لعلّه قد أراد غير الذي ذهبت أنت إليه فتكون واضعاً لغير معانيه. فصار الرجل إلى الكندي وتلطف إلى أن ألقىٰ عليه هذه المسألة. فقال له: أعد عليّ، فأعاد عليه فتفكرّ في نفسه ورأىٰ ذلك محتملاً في اللغة وسائغاً في النظر. فقال: أقسمت عليك إلا أخبرتني من أين لك؟ فقال: إنه شيء عرض بقلبي فأوردته عليك.

علينـا، وكنّـا غير متّصلين بها إلاّ من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظتها علىٰ قدر مايمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطتها بنا إلىٰ قدر ملاحظتنا لها، لأنّها أغرز وأوفر وأشدّ آستغراقاً.

وقـال المحقّق الشهـرزوري في «الشجرة الإلهية»: «الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملهـا، لأنّ كلّ جمال وكمال رشح وفيض وظلّ من جماله وكماله، فله الجلال الأرفع والنور الأقهر، فهو *محتجب بكمال نوريته وشدّة ظهوره. والحكماء المتألّهون العارفون به يشهدونه، لا بالكنه، لأنّ شدّة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجرّدة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه، كما منع شدّة ظهور الشمس وقوّة نورها أبصارَنا عن اكتناهها، لأنّ شدّة نوريّتها حجابها، ونحن نعرف الحقّ الأول ونشاهده، لكن لا نحيط به علماً كما ورد في الوحي الإلهي: ﴿ولا يحيطون به علماً، وعنت الوجوه للحيّ القيّوم﴾.

وأعلم: أنّ معنىٰ كون شدّة النورية العقليّة أو الحسّية حجاباً للعقل أو الحسّ

فقال: كلّا ما مثلك من اهتدىٰ إلى هذا، ولا من بلغ هذه المنزلة، فعرّفني من أين لك هذا؟ فقال أمرني به أبو محمّد ـ عليه السّلام ـ فقال: الآن جئت به، وما كان ليخرج مثل هذا إلاّ من ذلك البيت. ثم إنه دعا بالنار وأحرق جميع ما كان ألّفه» (ج٢ ـ ط الحجري ـ ص٤٥٩). كذا في عبارة المناقب، والصواب يعقوب بن إسحق الكندي.

* قوله: «فهو محتجب بكمال نوريته...» كما وقع في الدعاء: «اللّهمّ يا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه. ونحوه كثير ممّا هو مروي عن أئمتنا ـ عليهم السلام ـ وقد نقلنا طائفة منها في رسالتنا لقاء الله سبحانه. وقوله: «ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده» يعني بعد السفر الأوّل. وقوله: بلا مصحوبية شيء من الأعدام» فما ليس له فعلية كالأعدام لا يتصوّر ولا يتعلّق العلم به حقيقة لأنّ العلم على الحصول وجه الشيء، وليس العدم شيئاً حتىٰ يكون له وجه،وعلى الحضور والشهود أبين وأوضح في عدم تعلّقه بالعدم. وقوله: «إلاّ من وراء حجاب» كالصادر الأوّل، أو حجب كالوجودات التي بعد الصادر الأوّل، وكذلك هي مع الصادر الأوّل. يأتي البحث عن الحجب في آخر الموقف الثالث من الالهيات. قوله «ختم فيه زيادة كشف وتوضيح، واعلم أنّه ورد في الحديث أنّ لله تعالىٰ سبعين ألف حجاب من نور وظلمة...» (ج٣ ـ ط١ ـ ص٦٦). وكذلك في آخر الفصل الثاني من الموقف السادس من الإلهيات (ج٣ ـ ط١ ـ ص١٠١). قوله سبحانه:﴿وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء انّه عليّ حكيم﴾(الشورىٰ، ٥١).

عن الإدراك يرجع إلىٰ قصور شيء منهما وفتوره عن نيل مطلو به والاكتناه به. فإنّ الحجاب عدمي، وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية، بلا مصحوبية شيء من الأعدام والظلمات والنقائص والآفات.

فإن قيل: إذا جوّزت كون ذاته معلوماً بالحضور الإشراقي للنفوس المتألّهة، ولاشكّ أنّ المشهود بالشهود الوجودي ليس إلاّ نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه، فكيف لايكون معلوماً بالكنه، والمشهود ليس إلاّ نفس حقيقته الصرفة لا غير؟

قلنا: لايمكن للمعلولات مشاهدة ذاته، إلاّ، من وراء حجاب أو حجب، حتّى المعلول الأول فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلاّ بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته، فيكون شهوده الحقّ الأوّل له من جهة شهود ذاته، وبحسب وعائه الوجودي، لا بحسب ماهو المشهود، وهذا لاينافي الفناء الذي ادّعوه. فإنّه إنّما يحصل بترك الإلتفات إلى الذات، والإقبال بكلّية الذات إلى الحقّ؛ فلا يزال العالم في حجاب تعيّنه وإنّيته عن إدراك الحقّ لا يرتفع ذلك الحجاب عنه، بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود ولم يبق له حكم، وإن أمكن أن يرتفع تعيّنه عن نظر شهوده، لكن يكون حكمه باقياً ـ* كما قال الحلاّج:

بيني وبينك إنّي ينازعني فارفع بلطفك إنّي من البين

* قوله: «كما قال الحلاج...» هو حسين بن منصور، أو منصور بن حسين. وقوله إنّي في المصراعين باضافة إنّ إلى ياء المتكلّم، أو باضافة انيّة فحذفت التاء. قال المحقّق الطوسي في الفصل الخامس من الباب الخامس من «أوصاف الأشراف» ما هذا لفظه: «الفصل الخامس في الإتحاد ـ قال الله تعالىٰ: ﴿ولا تدع مع الله الهاً آخر لا إله إلاّ هو﴾، وقال: ﴿ولا تجعل مع الله الهاً آخر﴾. والأولىٰ إشارة إلى الاتّحاد، فإنّه كون الشيء في نفسه واحداً. والثانية إشارة إلى التوحيد، فإنّه جعل الشيء واحداً. والاتّحاد أبلغ فإنّ في التوحيد شائبة تكلّف ليس في الاتحاد. فإذا ترسّخت وحدة المطلق في الضمير حتىٰ لايلتفت إلى الكثرة بوجه من الوجوه فقد وصل إلى مرتبة التوحيد. وليس المراد من الإتّحاد ما توهّمه جماعة قاصروا النظر أنّه هو أن يتّحد العبد بالله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. بل هو أن لاينظر إلاّ إليه من غير أن يتكلف ويقول كل ما عداه قائم به فيكون الكل واحداً بل من حيث أنّه إذا صار بصيراً بنور تجلّيه لايبصر إلاّ ذاته تعالىٰ لا الرائي ولا المرئي به. ودعاء حسين بن منصور

*حكمة عرشيّة

إعلم يا أخا الحقيقة! ـ أيّدك الله بروح منه ـ: أنّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً، وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك، وعن التصديق بأنّ المدرَك ماذا؛ وقد يكون مركباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك، وبأنّ المدرَك هو ذلك الشيء.

الحلّاج قال:

«بيني وبينك انيّ ينازعني فارفع بفضلك إنيّ من البين»

فاستجاب الله دعوته فقال أنا الحق. ومن قال «سبحاني ما أعظم شأني، لم يدّع الألوهية بل ادّعىٰ نفي إنّيته بسبب إنية غيره».

تبصرة: قد طبع ديوان اشعار فارسيّة منسوبة إلى الحلّاج، ولكنّه ديوان الحسين الخوارزمي مترجم شرح القيصري على فصوص الحكم على التفصيل الذي حرّرناه في النكتة ٩١٦ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

* قوله: «حكمة عرشيّة...»ارجع في مآخذ بحثها إلى الباب السابع عشر وثلاثمائة من الفتوحات المكّية. وإلى الفصّين العزيري والهودي من فصوص الحكم (ص٣٠١ و٢٥٣ من شرح القيصري عليه). وسيأتي البحث عن ذلك في الحجّة الخامسة من الفصل الأوّل من الباب السادس من نفس الأسفار (ج٤ ـ ط١ ـ ص٧١).

اعلم أنّ الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة، ومعه قد يستحصل العلم. والجهل المركب يقابله تقابل الضدين، ومعه لايمكن أن يستحصل العلم. وإنّما يكون بين العلم والجهل المركب تقابل الضدّين لأنّهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف لايجتمعان في موضوع واحد إلّا على التعاقب. وكما أنّ الجهل بسيط ومركب كذلك العلم قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً، والأول عبارة عن إدراك الشيء مع الذهول عن الإدراك، وعن التصديق بأنّ المدرك ماذا. والثاني أي العلم المركّب عبارة عن إدراك الشيء مع الشعور بهذا الإدراك، وبأنّ المدرك هو ذلك الشيء. وإنّما قد يستحصل العلم مع الجهل البسيط، ومع الجهل المركّب لايمكن أن يستحصل، لأنّ الجاهل بالجهل البسيط لا يعلم ويعلم أنّه لايعلم فيستحصل العلم: وأمّا الجاهل بالجهل المركب فلا يعلم ولا يعلم أنّه لا يعلم ولذا لا يستحصله، فالثاني مركّب من جهلين والأول جهل واحد. وارجع في ذلك إلى «نثر الدراري على نظم اللآلي» (ط١ ـ ص١٧٢ ـ و١٧٣). وغرض المصنّف في المقام أنّ ادراكه تعالىٰ أي العلم به تعالىٰ حاصل لما سواه بالوجه البسيط، وأمّا إدراكه بالوجه المركب فتختلف أحوال أهل العلم به.

إذا تمهّد هذا فنقول: *إنّ إدراك الحقّ تعالىٰ على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد في أصل فطرته، لأنّ المدرَك بالذات من كلّ شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك وتلخيصه عن الزوائد علىٰ ما يستفاد من تحقيقات المحصّلين من المشّائين ـ كما *سيقرع سمعك ـ: ليس إلّا نحو وجود ذلك الشيء، سواء كان ذلك الإدراك حسّياً أو خيالياً أو عقلياً، وسواء كان حضورياً أو حصولياً.

وقد تحقّق وتبيّن عند المحقّقين من العرفاء، والمتألّهين من الحكماء: أنّ وجود

---

* قوله: «إنّ إدراك الحق تعالىٰ...» ونعم ما أفاد المعلم الثاني في ذلك في الفص الثلاثين من فصوصه: «صلّت السماء بدورانها، والارض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه. وقد تصلّي له ولا تشعر، ولذكر الله أكبر» وإن شئت فارجع إلى شرحنا عليه المسمّىٰ بنصوص الحكم على فصوص الحكم (ط١ ـ ص١٦٥) فإنّ فيه عوائد عزيزة وفوائد غريزة.

واعلم أنّهم قد يعبّرون عن هذا الإدراك البسيط بالعشق فيثبتون العشق لكلّ شيء، كما قيل:

ساريست سر عشق در اعيان على الدوام   كالبدر في الدجية والشمس في الغمام

وللشيخ الرئيس رسالة لطيفة في العشق قد تقدّم ذكرها. وقد أجاد في بيان سريان العشق في الوجود كله في آخر النمط الثامن من الإشارات بقوله: «أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته ـ إلى أن أنهىٰ سريان العشق في جميع الكائنات أيضاً. فارجع إليه.

ثمّ الشيخ ناظر في كلامه هذا إلى كلمات الفارابي في الفصل الثامن والعشرين من فصوصه: «وهنالك صورة العشق فهو معشوق لذاته...» وارجع إلى شرحنا المذكور (ص١٤٨). وكذا قال الشيخ في التعليقات: «هو عاشق لذاته، وذاته مبدأ كل نظام الخير فيكون نظام الخير معشوقاً له بالقصد الثاني. وقد نقله الميرداماد في القبسات (ص٢٩٢ ـ ط١)، ونحو هذا الكلام في مواضع أخرىٰ من التعليقات أيضاً. وفي آخر المقالة الثامنة من الهيات الشفاء: «انّ الواجب تعالىٰ أعظم عاشق وأعظم معشوق» (ج٢ ـ ط١ من الحجري ـ ص٥٠٨). ونحوه من مواضع أخرىٰ من فصول التاسعة منها. ورسالتنا في لقاء الله تعالىٰ مجدية في المقام.

* قوله: «كما سيقرع سمعك...» يعني ما يأتي في المسلك الخامس في اتّحاد الإدراك والمدرك والمدرك، أي اتّحاد العلم والعالم والمعلوم، أي اتّحاد العقل والعاقل والمعقول. وقوله: «سواء كان حضورياً أو حصولياً» يأتي تعريف العلم الحضوري والحصولي على مبنى الحكمة المتعالية في الفصل الأوّل من الموقف الثالث من الإلهيات (ط١ ـ ج٣ ـ ص٣١ و ٣٣). وإن شئت فارجع في نحو هذه المسائل إلى كتابنا دروس اتّحاد العاقل بالمعقول. وقوله: «ومصداق الحكم...» منصوب معطوف على وجود كل شيء. وقوله: «مطابق القول...» بفتح الباء، والقول بمعنى الحمل.

كلّ شيء ليس إلّا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحقّ القيّوم، ومصداق الحكم بالموجودية على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينية، متعلّقة مرتبطة بالوجود الإلهي. ـ وسنقيم البرهان على أنّ الهويّات الوجودية من مراتب تجلّيات ذاته ولمعات جلاله وجماله ـ.

فإذن إدراك كلّ شيء ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته، وهذا لايمكن إلّا بإدراك ذات الحق تعالىٰ، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهىٰ سلسلة الممكنات، وغاية جميع التعلّقات، لا بجهة أخرىٰ من جهاته، كيف؟ وجميع جهاته وحيثياته ترجع إلىٰ نفس ذاته ـ *كما سنبيّن في مقامه اللائق به إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

فكلّ من أدرك شيئاً من الأشياء بأيّ إدراك كان، فقد أدرك الباري، وإن غفل عن هذا الإدراك إلّا الخواصّ من أولياء الله ـ تعالىٰ ـ كما نقل عن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ أنّه قال: «ما رأيت شيئاً إلّا، ورأيت الله قبله»، وروي: «معه وفيه»، والكلّ صحيح.

فظهر وتبيّن أنّ هذا الإدراك البسيط للحقّ تعالىٰ حاصل لكلّ أحد من عباده، ولايلزم من ذلك إدراكه ـ تعالىٰ ـ بكنه ذاته لشيء، لإمتناع ذلك بالبرهان كما مرّ.

وأمّا الإدراك المركّب سواء كان علىٰ وجه الكشف والشهود، كما يختصّ بخلّص الأولياء والعرفاء، أو *بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في

---

* قوله: «كما سنبيّن في مقامه اللائق به...» سيأتي بيانه في الفصل الآتي في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، وكذلك في الهيات الكتاب. وقوله: «وتبيّن أنّ هذا الإدراك البسيط...» وقد علمت أنّها يعبّر عن هذا الإدراك البسيط بالعشق. وقوله: «لإمتناع ذلك بالبرهان كما مرّ» مرّ في اللمعة الإشراقية آنفاً من هذا الفصل أنّ حقيقته سبحانه ليست إلا نحو وجوده العيني الخاصّ به.

* قوله: «أو بالعلم الاستدلالي...» إنّما يدرك بالعلم الاستدلالي ذات الحق مع أن المدرك مفهوم من المفاهيم لما تقدّم من أنّ المدرك بالحقيقة نحو من أنحاء الوجود، والوجودات الممكنة من مراتب تجلّيات ذات الحق فإدراكه لايمكن إلّا بإدراكه.

صفاته وآثاره، فهو ليس ممّا هو حاصل للجميع، وهو مناط التكليف والرسالة، وفيه يتطرّق الخطاء والصواب، *وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان، والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأوّل فإنّه لا يتطرّق إليه الخطاء والجهالة أصلاً كما في الفارسيّة:

دانش حق ذوات را فطرى است

دانش دانش است كان فكرى است

فإذن: قد انكشف أنّ مدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهوية الإلهية التي هي المحبوب الأول، والمقصود الكامل للإنسان، فبعينه يشاهده وينظر إليه، *لا على وجه يعتقده الأشاعرة، وبإذنه يسمع كلامه، وبأنفه يشمّ رائحة طيبه، وبجميع ظاهر بدنه يلمس، لا على وجه يقوله المجسّمة ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ *فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع

---

* قوله: «وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان...» ناظر إلى كلام الشيخ الأكبر في الفصّ الهودي من فصوص الحكم حيث قال: فلمّا حرّم الفواحش ـ إلى قوله: فتفاضل الناس وتميّزت المراتب (شرح القيصري ـ ط١ من الحجري ـ ص٢٥٢ و٢٥٣). وقوله: «ان مدركات الخمس...» أي الخمس الظاهرة، والقوى الإدراكية هي الباطنية. وقوله: «فبعينه يشاهده» والعين حجاب فيشاهده من وراء الحجاب. هذا في مقام قرب النوافل، فإنّ النوافل توجب قرباً حتى يكون الله تعالى به عين العبد وسمعه مثلاً. والفرائض توجب قرباً يصير العبد به عين الله ويده وسمعه مثلاً. فالتفاوت بين القربين بقدر التفاوت بين النوافل والفرائض. وإن شئت قلت: بقدر التفاوت بين العبد والرّب، فتدبر جدّاً.

والحديث في القربين يوجد في الجوامع الروائية للفريقين كالكافي للكليني وصحيح البخاري وأحمد بن حنبل، يعرف بالرجوع إلى «نفل» و«حبّ» من المعجم المفهرس للأحاديث. وبيانه يطلب في الأربعين للشيخ البهائي وهو الحديث الخامس والثلاثون منه، وفي أواخر القبسات للميرداماد (ط١ ـ ص٣١٣)، وفي رسالة لقاء الله للملكي (ط١ ـ ص٣٠)، وكذا في رسالتنا في لقاء الله.

* قوله: «لا على وجه يعتقده الأشاعرة» قالت الأشاعرة إنّ ذات الحق مرئية بلا حجاب. وقد أشبعنا البحث عن هذه المسألة في رسالتنا في الرؤية.

* وقوله: «فيدرك المحبوب الحقيقي...» قال بعض أهل الله في المقام: لايخفى أنّ مطلق الظهور العيني للوجود ومطلق الظهور الحكمي للأعيان فيكون الظاهر بالذات في كل مدرك وقوة إدراكية هو

تقدّس ذاته عن الأمكنة والجهات *وتجرّد حقيقته عن المواد والجسمانيات.

وما ذكرناه *ممّا أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربّهم مسبّحون له، شاهدون لجماله، سامعون لكلامه، وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده، ولكن لاتفقهون تسبيحهم﴾، والتسبيح والتقديس لايتصوّران بدون المعرفة.

وقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن، فيكون﴾، دليل واضح علىٰ كون كلّ من الموجودات عاقلًا يعقل رَبّه، ويعرف مُبدِعه، ويسمع كلامه. إذ آمتثال الأمر مترتّب على السماع والفهم بالمراد، علىٰ قدر ذوق السامع وآستطاعة المدرك، وبحسب ما يليق بجنابه المقدّس عن الأشباه والأمثال. وقوله تعالىٰ للسموات والأرض: ﴿ائتيا طوعاً أو كرهاً. قالتا: أتينا طائعين﴾ مبيّن لما ذكرناه،

الوجود، وإذا كان الوجود لمعة من لمعات جماله وجلاله، وجلوة من تجلّيات ذاته وصفاته كان الظاهر بالحقيقة هو الذات ولكن بالحجاب وهو الظاهر. وفي دعاء العرفة لسيّد الشهداء ـ عليه آلاف التحيّة والثناء ـ تعرفت لكلّ شيء فما جهلك شيء، فافهم واغتنم بما رزقت ولا تكن من الغافلين وكن من الشاكرين.

* وقوله: «وتجرّد حقيقته عن المواد والجسمانيات» لو لم يكن هو سبحانه مجرداً صرفاً عن الماهيّة ووجوداً بحتاً لم تكن له هذه التجلّيات والمظاهر والمجالي الغير المتناهية كما لايخفىٰ على أهل المعرفة.

* وقوله: «ممّا أطبق عليه أهل الكشف والشهود...» أقول: في هذه العرشيّة مطالب عرشيّة جمّة ينجرّ الغور فيها إلى إسهاب وإطناب، ويؤدّي إلى تأليف كتاب ضخم خارج عن طور ما نحن بصدده الآن. ولعلّنا نبحث عن كل واحد منها في موضع يليق به على وفق الحال والمجال. ونكتفي عن بحثها هاهنا بحديث صادر عن بيت الحكمة والعصمة رواه الصّدوق في كتاب التوحيد عن الإمام أبي ابراهيم موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ إنّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالىٰ لم يزل بلا زمان ولا مكان وهو الآن كما كان لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان. مايكون من نجوىٰ ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنىٰ من ذلك ولا أكثر إلّا هو معهم أينما كانوا. ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه. احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور لا إله إلّا هو الكبير المتعال».

ثمّ إنّ السيّد المحقّق الداماد قد أتىٰ بأحاديث عنهم ـ عليهم السلام ـ في آخر القبس الرابع من القبسات. وأفاد في بيانها وأجاد. (ط١ من الحجري ـ ص٨٦).

ومنوّر لما قلناه.

*وهم وإزاحة

أو لعلّك تقول: إنّ الوجود طبيعة نوعية، لما بيّنتم من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكلّ، والطبيعة لايختلف لوازمها، بل يجب لكلّ فرد مايجب للآخر، لامتناع تخلّف المقتضىٰ عن المقتضي، فالوجود * إن اقتضى العروض أو اللّاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن، وإن لم يقتض شيئاً منهما احتاج الواجب في وجوبه إلىٰ سبب منفصل.

والجواب في المشهور: منع كونه طبيعة نوعية متواطية، ومجرّد اتحاد المفهوم لايوجب ذلك، لجواز أن يصدق مفهوم واحد علىٰ أشياء متخالفة الحقائق، فيجوز أن تكون الوجودات الخاصّة متخالفة الحقيقة، فيجب للوجود الواجب التجرّد ولغيره المقارنة، مع اشتراك الكلّ في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها، سواء كانت مقوليته عليها بالتواطؤ كالماهيّة للماهيّات والتشخّص للتشخّصات، أو بالتشكيك كالنور الصادق علىٰ نور الشمس وغيره، مع أنّ نورها يقتضي إبصار الأعشىٰ بخلاف سائر الأنوار. فلا يلزم من كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات كونه طبيعة نوعية، *والوجودات الخاصة أفراداً متوافقة الحقيقة

---

* قوله: «وهم وإزاحة، أو لعلّك تقول...» كلمة أو حق، والكلام عطف على قوله السابق: «شك وإزالة ولعلّك تقول إنّهم صرّحوا بأنّ تشخص العقول...» فما جاء في المطبوعة من قبل، من الواو العاطفة مكان أو تصحيف.

* قوله: «إن اقتضى العروض...» العروض في المقارنة، واللّاعروض في التجرّد. قوله: «والجواب في المشهور منع...» لايخفىٰ عليك اضطراب كلمات هذا المجيب في جوابه حيث لم يفرّق بين المفهوم والحقيقة، وسلّم أنّ الوجود طبيعة نوعيّة إلّا أنّه ليس طبيعة نوعية متواطئة بل مشكّكة، ألا ترىٰ إلى قوله سواء كانت مقوليّته عليها بالتّواطؤ كالماهيّة للماهيّات والتشخّص للتشخّصات، أو بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره، يعني أنّ الماهيّة طبيعة ومفهوم واحد يطلق على الماهيّات بالتواطؤ، وكذا مفهوم التشخص بالنسبة إلى التشخصات؛ وأمّا النور فهو صادق على أفراده بالتشكيك؛ ولم يدر المجيب أنّ هذا الشأن لحقيقة النور ووجوده لا لمفهومه.

* وقوله: «والوجودات الخاصّة...» عطف على طبيعة نوعية، أي لايلزم كون الوجودات الخاصة

واللّوازم لا تفاوت فيها، كيف؟ وقد سبق أنّ الوجود مقول عليها بالتشكيك، وأنّه في الواجب أقدم وأولىٰ وأشدّ منه في الممكن.

بحث وتحصيل:

وهذا الجواب علىٰ هذا الوجه غير صحيح، لما أشرنا إليه أنّ أفراد مفهوم الـوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة، وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلّيّة ذاتيّة كانت أو عرضيّة بين أفرادها، إذ الكلّيّة والجزئية من عوارض الماهيّات الإمكانية، والوجود كما مرّ لايكون كلّياً ولا جزئيّاً، وإنّما له التعيّن بنفس هويّتها العينية، ولا يحتاج إلىٰ تعيّن آخر، كما لا يحتاج في موجوديّته إلىٰ وجود آخر، لأنّ وجوده ذاته، وسنبيّن في مبحث التشكيك أنّ التفاوت بين مراتب حقيقـة واحدة والتميّز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة، فحقيقة الوجود ممّا تلحقها بنفس ذاتها التعيّنات والتشخّصات، والتقدّم والتأخّر، والـوجوب والإمكان، والجوهرية والعرضية، والتمام والنقص، لا بأمر زائد عليها عارض لها، وتصوّره يحتاج إلىٰ ذهن ثاقب، وطبع لطيف.

*والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب إلىٰ أنّه لابدّ من أحد الأمرين: إمّا كون اشتراك الوجود لفظياً، أو كون الوجودات متساوية في اللوازم، *فكأنّه لم

أفراداً متوافقة الحقيقة.

* قوله: «والعجب من الخطيب...» راجع إلى شرح المحقق الطوسي على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من الإشارات وقد تقدّم نقل كلام المحقّق الطوسي فيه حيث قال: ثمّ إنّه لمّا رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهيّاتها ـ إلى قوله: وأمّا وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي.

* قوله: «وكأنّه لم يفرّق...» يعني أنّ التساوي في المفهوم يقتضي التساوي في اللّوازم، بخلاف التساوي في الحقيقة فإنّها لاتقتضي التساوي في اللّوازم على ما سيبيّن المصنّف ـ ره ـ في مباحث التشكيك، والوجودات متساوية في الحقيقة لا في المفهوم ولا يلزم واحد من الأمرين فتدبّر. وأقول: هكذا قيل ولكن الصواب أن يقال: والوجودات متساوية في المفهوم لا في الحقيقة لأنّها بحسب الحقيقة مشكّكة فتدبّر. وبالجملة انّه لم يفرّق بين مفهوم الوجود وبين حقيقته.

يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة.

*وأعجب من ذلك أنّه صرّح في بعض كتبه: بأنّ الوجود مقول علىٰ الوجودات بالتشكيك، مع إصراره علىٰ شبهته التي زعم أنّها في المتانة بحيث لايعتريها شكّ، وهي ما مرّ: من أنّ الوجود إن اقتضى العروض أو التجرّد يتساوى الواجب والممكن، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجود الواجب من الغير. وجملة الأمر أنّه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة والذات.

ومن الناس من توهّم: أنّ الوجود إذا كان زائداً فهو المطلوب، وإلّا، فأختلافه في اللاعروض والعروض علىٰ تقدير التواطؤ محال.

وعلىٰ تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكلّ.

فيقال له: كلاهما فاسد:

أمّا الأوّل: فلأنّ المتواطي ربّما لايكون ذاتياً لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض، ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم، لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجوداً قيّوماً بذاته، لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصّة ذوات الماهيات، خصوصاً علىٰ قاعدتنا، من كونه أصل الحقيقة الوجودية، وغيره من الوجودات تجلّيات وجهه وجماله، وأشعّة نوره وكماله، وظلال قهره وجلاله.

وأمّا الثاني: فلأنّ في وجوب كون المشكّك خارجاً عن حقائق أفراده ومراتب

---

* وقوله: «وأعجب من ذلك...» فلا يكون مشتركاً لفظيّاً، ولا تكون الوجودات متساوية في اللّوازم لاختلافها في التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف والأولوية وخلافها. وقوله: «على تقدير التواطؤ محال» لأنّه على تقدير التواطؤ يكون طبيعة نوعية، ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يتخلّف. وأمّا على تقدير التشكيك تهافت أي تناقض فلأنّ الذاتي غير مقول بالتشكيك. وقوله: «لاستلزامه العروض في الكلّ» بناءً على عدم جواز التشكيك في الذاتيات، والعروض في الكل مناقض لعدم العروض في البعض. وقوله: «تجلّيات وجهه...» تجليات جماله هي مظاهر لطفه وهي الجنّة. وظلال قهره وجلاله، مظاهر قهره وهي جهنّم. والكلام فيما يأتي في موضعه على التفصيل إن شاء الله تعالىٰ.

حصصه كلاماً، سيأتيك إن شاء الله تعالىٰ.

فصل ٤
في *أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

---

* قـولـه: «فصـل في أنّ الـواجب لذاتـه...» قد وضـع هذا الفصـل في بعض المسـفـورات الحكمية كالهداية الأثيرية بعد الفصل الآتي في أنّ واجب الوجود واحد، ولايخفىٰ عليك حسن صنيعة المصنّف لأن الكلام في وحدته تعالىٰ، سيما إقامة البرهان في رجم شيطان في الفصل الآتي مبتن عليه كما سيتّضح لك حق الاتضاح إن شاء الله تعالى.

ونقاوة الكلام في هذا الفصل أنّ صرف الشيء لايشذّ عنه شيء من سنخه، وصرف الوجود لايخلو منه وجود ولا ثاني له، وكلّ ما فرضته ثانياً له فهو هو. وبعبارة أخرىٰ أنه تعالىٰ صمد، وفي باب تفسير قل هو الله أحد من توحيد الصّدوق: قال الباقر ـ عليه السّلام ـ وحدّثني أبي زين العابدين ـ عليه السّلام ـ عن أبيه الحسين بن علي ـ عليهما السلام ـ أنه قال: الصمد الذي لا جوف له. وبإسناده إلى الربيع بن مسلم قال سمعت أبا الحسن ـ عليه السّلام ـ وسئل عن الصمد فقال: الصمد الذي لا جوف له. وبإسناده إلى محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله ـ عليه السّلام ـ إلى قوله: فقلت له ما الصمد؟ فقال: الذي ليس بمجوّف.

وقال الفيض في باب النسبة وتفسير سورة التوحيد من الوافي: «قال أُستاذنا في العلوم الحقيقية صدر المحققين ـ طاب ثراه ـ: لمّا كان الممكن وجوده أمراً زائداً على أصل ذاته ومقتضىٰ ذاته، وباطنه العدم واللاشيء فهو يشبه الأجوف كالحلقة الخالية عن الشيء والكرة المفرغة لأنّ باطنه الذي هو ذاته لا شيء محض، والوجود الذي يحيط به ويحدّده هو غيره؛ وأمّا الذي ذاته الوجوب والوجود من غير شائبة عدم وفرجة خلل فيستعار له الصمد». (الوافي ـ ط١ من الرحلي ـ ج١ ـ ص٨٠).

أقول: ويناسب المقام اسمه المليّ أيضاً ونحوه من أسمائه الحسنى الأخرىٰ. فإذا كان هو تعالىٰ صرف الوجود، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء فلا يتّصف بنحو من أنحاء العدم.

اعلم أنّ الحكيم المتضلّع آقا علي المدرس ـ رضوان الله تعالىٰ عليه ـ قد أجاد في بيان هذه البغية القصوىٰ أعني أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، في أول كتابه القيّم بدائع الحكم بالفارسيّة، يعينك جداً في نيل هذا المطلب الأسنىٰ حيث قال: «بديعة الهية ـ بدان كه صرف هر حقيقت عبارتست از آن حقيقت به نهجى كه خالى باشد از آن چه كه مقابل آن حقيقت بود...» (ص٧ ـ ط١) وإن شئت فارجع اليه.

*المقصـود من هذا أنّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية. *فإنّ كلّ مايمكن له بالامكان العام فهو واجب له. *ومن فروع هذه الخاصية أنّه ليس له حالة منتظرة، فإنّ ذلك أصل يترتّب عليه هذا الحكم، وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس، فإنّ ذلك هو الذي يعدُّ من خواصّ الواجب بالذات دون هذا، لاتصـاف المفـارقات النورية به، إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن

---

* قوله: «المقصود من هذا أن الواجب...» وذلك لما علمت من أنّه تعالىٰ صرف الوجود صمد مليّ وتـمام بل فوق التمام، فلا يتصور فيه جهة من الجهات الإمكانية، ولا يتطرّق إليه حيثية من حيثيات العدم أصلاً. وجميع ما يتصوّر فيه من الجهات والحيثيات يرجع إلى جهة واحدة وحيثية فاردة وهي حيثية وجوب وجوده وتأكّد وجوده لايتصوّر فوقه تأكّد وجودي، فهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه ولا أعلىٰ ولا أكمل منه ولا أقوىٰ ولا أظهر منه ولا أجلىٰ فهو المبدأ الأعلىٰ والمقصد الأسنىٰ ربّ الآخرة والأولىٰ تبارك وتعالىٰ فهو الثابت الحق والغني المطلق.

* قوله: «فإنّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام...» والإمكان العام يصحّ إطلاقه وصدقه على الواجب بالذات. والمقصود أنّ كلّ ما يصحّ أن يستند إليه من الكمالات والصفات أي لا ينافي في إسنادها إليه وجوبه الذاتي وحالة من حالات الوجود بالذات وللذات فهي حاصلة له بالفعل بلا شائبة قوة واستعداد، وليس له تعالىٰ في ذلك حالة منتظرة.

* قوله: «ومن فروع هذه الخاصّيّة...» تلك الخاصية هي أن الواجب بالذات واجب من جميع الجهات أي ليس له جهة إمكانية. وهذه نكتة دقيقة جدّاً ولطيفة شريفة حقّاً. يعني أنّ عدم تطرّق القوّة والاستعداد وعدم صحّة جريان حالة منتظرة في ذلك الأصل ـ أي إن الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية، وهو واجب من جميع جهاته ـ من فروع هذا الأصل ومن الأحكام المترتبة عليه؛ لا أنّ عدم حالة منتظرة أي هذه الخاصّيّة التي هي عدم جهة إمكانية فيه تعالىٰ عين معنىٰ ذلك الأصل كما زعمه كثير من الناس لأنّ عدم طروّ حالة منتظرة جارٍ في المفارقات النورية أيضاً لعدم جريان الإمكان الاستعدادي فيها، فهذا الحكم يعمّ الواجب والمفارقات بخلاف ذلك الأصل فإنّه يعدّ من خواصّ الواجب.

وقد جاء عن باب مدينة الحكمة آدم أولياء الله أمير المؤمنين عليّ ـ عليه السّلام ـ في وصف المفارقات النورية أنّها ليست لهم حالة منتظرة، كما روىٰ الآمدي في آخر حرف الصاد من غرر الحكم ودرر الكلم من كلماته ـ عليه السّلام ـ أنّه عليه السّلام سئل عن العالم العلوي فقال: صور عالية (عارية ـ خ ل) عن المواد، عالية (خالية ـ خ ل) عن القوّة والاستعداد، تجلّىٰ لها ربُّها فأشـرقت، وطالعها فتلألأت، وألقىٰ في هويّتها مثاله، وأظهر عنها أفعاله، الحديث.

حصولها فيه لاستلزم تحقّق الإمكان الاستعدادي فيه، والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيّة. وذلك يوجب تجسّمه وتكثّره مع كونه مجرداً نورياً، هذا خلف. *وللأصل المذكور حجتان:

إحداهما: ما تجشّمنا بإقامتها، وهو أنّ الواجب ـ تعالىٰ ـ لو كان له بالقياس إلىٰ صفة كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته بذاته *للزم التركيب في ذاته، وهو مما

---

* قوله: «وللأصل المذكور حجّتان...» الأصل هو أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته. وقوله: «لو كان له بالقياس إلى صفة كمالية جهة إمكانية» ظاهر العبارة حيث قيّد الصفة بالكمالية حاك بأنّ الصفات الغير الكمالية يمكن أن تكون له بالإمكان كما تعرض له الحكيم النوري فقال: «يشعر بظاهره إلى اختصاص هذا الأصل بالجهات الكمالية، وليس كذلك فإنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كمالية كانت الجهات أم لا. والوجه فيه أنّه لو كان له بالقياس إلى صفةٍ غير كماليةٍ وجهةٍ اضافيةٍ جهةٌ امكانيةٌ يلزم أن يكون له بالقياس إلى صفة حقيقيّة كمالية جهة إمكانية كما يظهر بالتأمل».

ولا يخفىٰ عليك متانة قوله من أنّه لو كان بالقياس إلى صفة غير كمالية وجهة إضافية جهة إمكانية يلزم أن يكون له بالقياس إلى صفة حقيقية كمالية جهة امكانية.

وقد حذا حذوه الحكيم الجلوة حيث قال معترضاً على المصنّف: «هذا القيد ـ يعني قيد الكمالية للصفة ـ يشعر بأنّه يمكن أنّ له تعالىٰ بالقياس إلى صفة غير كمالية جهة إمكانية كما قيل في المشهور، وهو باطل عند المصنّف. بل الحق على ما سيأتي أن مناط اتصافه بجميع صفاته هو ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع الحيثيات وهو معنى الضرورة الأزليّة. ومقتضى الدليل الذي تجشّمه بعد إسقاط القيد هو العموم فالتقييد ليس على ما ينبغي فتدبّر، إلّا أن يقال أراد إخراج المفاهيم الإضافية بما هي مفاهيم، والحدود والنقائص والسلوب بما هي هي. إنتهىٰ كلامه.

وسيأتي تحقيق هذا الكلام في آخر هذا الفصل حيث يقول: «وربّما يقال إن هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللّاحقة لذات المبدأ تعالىٰ...».

* وقوله: «للزم التركيب في ذاته...» أي التركيب من جهتي الوجدان والفقدان، أي تنتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية، وهو مما ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل حيث يقول: «برهان عرشي، ولنا بتأييد الله تعالىٰ وملكوته الأعلىٰ...» فستطلع على أنّه تعالىٰ واحد بل كما هو الواحد أنّه أحد، والواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية لاتتصور فيه شائبة كثرة وتركيب أصلاً. فقوله فيلزم أن تكون جهة اتّصافه...» متفرّع على قوله للزم التركيب. أي فيجب أن تكون جهة اتصافه تعالىٰ بها وجوباً وضرورة حتىٰ لايلزم التركيب في ذاته. فصورة القياس هكذا: لو كان له تعالىٰ بالنسبة

ستطّلع على ٱستحالته في الفصل التالي لهذا الفصل، فيلزم أن تكون جهة ٱتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوباً وضرورة لا إمكاناً وجوازاً.

*وثانيتهما: أنَّ ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلاً له ـ تعالىٰ ـ من غيره، فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علّة لوجود تلك الصفة فيه ـ تعالىٰ ـ، وغيبته وعدمه علّة لعدمها، وذلك لأنَّ عليّة الشيء للشيء تستلزم كون وجود العلّة علّة لوجود المعلول، وعدمها لعدمه، وشيئيّتها لشيئيّته.

*وإذا كان كذلك لم تكن ذاته ـ تعالىٰ ـ إذا ٱعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود، *لأنّها إمّا أن تجب مع وجود تلك الصفة أو تجب مع عدمها،

إلى صفة جهة إمكانية للزم التركيب فيه لكن التركيب فيه محال فجهة الصفة له تعالىٰ ليست بإمكانية بل وجوب وضرورة، وبالجملة التالي باطل فالمقدّم مثله.

* قوله: «وثانيتهما أنّ ذاته...» هذه الحجّة مؤلّفة من قياسين اقترانيين شرطيّين. القياس الأوّل صورته هكذا: لو لم تكن ذاته تعالىٰ كافية في ماله من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلاً له تعالىٰ من غيره. وصورة الثاني هكذا: وإذا كان كذلك ـ أي إذا كان شيء من صفاته حاصلاً له تعالىٰ من غيره، وبعبارة أخرىٰ: إذا كان حضور ذلك الغير ووجوده علّة لوجود تلك الصفة فيه تعالىٰ، وغيبته وعدمه علّة لعدمها ـ لم تكن ذاته تعالىٰ إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود. ونتيجة القياسين حاصلة من مقدم القياس الأول وتالي الثاني هكذا: فلو لم تكن ذاته تعالىٰ كافية في ماله من الصفات لم تكن ذاته إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود. وخلاصتها أنّه لو لم تكن ذاته كافية في ذلك لم تكن واجبة لذاتها. وقوله: «وشيئيّتها لشيئيّته» مثل لوازم الماهيّات كالزوجية للأربعة.

* وقوله: «وإذا كان كذلك لم تكن ذاته...» قضية شرطية. وتاليها هو المراد من قول المصنّف الآتي لكن بطلان التالي ممنوع. وهو المراد من قوله الآتي أيضاً: وهو تالي الشرطية. والبحث الآتي ناظر إليها بأن وجوب صفة بالغير لايوجب وجوب الذات الموصوفة بها بالغير فتبصّر.

* وقوله: «لأنّها إمّا أن تجب...» بيان للملازمة. وأراد المصنف في قوله الآتي في البحث والتحصيل: «والملازمة ممنوعة» هذه الملازمة. يعني أنّ ذاته تعالىٰ إمّا أن يجب لها الوجود مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها، فعلى الأول وهو قوله فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة وقطع النظر عن وجود علّتها لم يكن وجود الصفة من غيره لحصولها بذات الواجب. وعلى الثاني وهو قوله وإن كان مع عدمها أي إن كان الوجوب مع عدم الصفة لم يكن عدم الصفة من عدم العلّة، فالمراد

فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره، لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير؛ *ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له ـ تعالىٰ ـ ذاتياً أزلياً، وإن كان مع عدمها لم يكن عدمها من *عدم العلّة وغيبتها، ولو جعلت الضرورة مقيّدة لم تكن ذاتية أزلية، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً، وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذا ته واجباً لذاته، هذا خلف.

*بحث وتحصيل

وهاهنا إيراد مشهور، *وهو أنّه غاية مالزم من هذا الدليل أن يكون وجود

بالوجوب في الموضعين هو وجوبه الذاتي.

* قوله: «ولو جعلت القضية...» أي لو جعلت القضية وصفية أي ذاته موجودة بشرط وجود تلك الصفة لم يكن الوجوب له تعالىٰ ذاتياً أزلياً. وإن كان الوجوب مع عدم تلك الصفة وقطع النظر عن عدم العلة لم يكن عدمها من عدم العلّة وغيبتها لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير. ولو جعلت الضرورة ـ أي ضرورة الوجود ـ مقيّدة بعدم الصفة لم تكن ذاتية أزلية تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وإذا لم يجب وجودها بلا شرط وهو الغير لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته بل يكون متعلّقاً بالغير هذا خلف. وقد تقرّر في علم الميزان أنّ جميع أقسام الضرورة ستة: واحدة مطلقة، وخمسة مشروطة. فارجع إلى أول النهج الرابع من منطق الإشارات. والمطلقة طلق محض وبسيط صرف لاقيد فيها حتىٰ قيد مادام الذات. وهي أشرف القضايا وهي قضية ضرورية أزلية تنعقد في وجود الحق تعالىٰ وصفاته خاصة. مثل الله تعالىٰ موجود بالضرورة الأزلية، والله حي عالم قادر بالضرورة الأزلية لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؛ فالوجوب الذاتي الأزلي، والضرورة كذلك، يأبيان عن الوصف والقيد.

* قوله: «من عدم العلة وغيبتها» جميع النسخ التي عندنا وغير واحدة منها مصحّحة كانت العبارة «وغيبته» بتذكير الضمير، وتأنيثه أعني «غيبتها» تصحيح قياسي، والتذكير باعتبار الغير. وقوله: «وإذا لم يجب وجودها بلا شرط...» شامل لكلا شقّي الترديد، أعني كون الواجب الذاتي مع وجود الصفة أو مع عدمها، فإذا لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته كان متعلقاً بغيره وهذا خلف.

* قوله: «بحث وتحصيل...» خلاصة الكلام في البحث أنّ القياس الأول كان أنّه لو لم تكن ذاته تعالىٰ كافية في ماله من الصفات للزم كون الصفة حاصلة من غيره تعالىٰ، وهذا لا كلام فيه. وأمّا القياس الثاني ففيه بحث وكلام لأنّ غاية ما لزم منه أنّ الصفة من حيث هي هي ليست واجبة بالذات

الصفة أو عدمها بالغير، لا أن يكون الواجب في ذاته أو تعيّنه متعلّقاً بذلك الغير. وذلك لأنّه إن أريد بأعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة، إذ لايلزم من عدم ملاحظة أمر عدم ذلك الأمر؛ *وإن أريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الأمر وجوداً وعدماً فالملازمة مسلّمة، لكنّ بطلان التالي ممنوع،

لافتقارها إلى غيرها. وأمّا أنّ الصفة إذا كانت مفتقرة إلى الغير لزم منه كون ذات الواجب الموصوفة بها في وجوبها الذاتي متعلّقاً بالغير ـ أي لم تكن ذاته يجب لها الوجود كما هو المدّعىٰ ـ فمن أين؟. وأمّا التحصيل فهو قوله: «فالأولىٰ أن يقرّر الحجّة المذكورة هكذا...».

* وقوله: «وهو أنّه غاية ما لزم من هذا الدليل» أي من القضية الشرطية المذكورة آنفاً. ووجهه ظاهر. وقوله: «لأنّه إن اريد باعتبار الذات...» يعني في قول المستدل: «وإذا كان كذلك لم تكن ذاته تعالىٰ إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود». وقوله: «فالملازمة ممنوعة» أي الملازمة التي بين المقدم والتالي في قوله: «وإذا كان كذلك لم تكن ذاته تعالىٰ اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود». وإنّما كانت الملازمة ممنوعة لأنّ المستدل أراد أن يثبت عدم الوجوب الذاتي له تعالىٰ بكون الصفة حاصلة له من غيره. أي لمّا لم تكن ذاته من حيث هي كافية في ذلك لزم أن لايكون الوجود يجب لها. والمورد يقول لايلزم من عدم ملاحظة أمر ـ أي الغير الذي هو علة الصفة ـ عدم ذلك الأمر أي الغير حتىٰ يكون عدمه علّة لعدم الصفة فيستدل بذلك على أنّ ذاته تعالىٰ لمّا لم تكن كافية في ذلك لم تكن الذات يجب لها الوجود. ولا يخفىٰ عليك أن بيان عدم الملازمة من قوله إذ لايلزم من عدم ملاحظة أمر عدم ذلك الأمر لا يخلو من تعقيد. ولكنه ينحلّ بالتدبّر في أن الحق سبحانه في مرتبة ذاته صرف الوجود، ولا مرتبة لذاته وراء الوجود كالممكنات.

* قوله: «وإن اريد به اعتبارها...» أي وإن أريد باعتبار الذات اعتبارها مع ملاحظة عدم الغير أي مع قطع النظر عن الغير كما سيصرّح المصنف به في تقرير الحجّة، وكانت الصورة الأولىٰ مع عدم ملاحظة الغير فلا تغفل قوله: «فالملازمة مسلّمة» أي الملازمة المذكورة وهي قوله: لم يجب وجود الواجب بلا شرط، وتقرير الحجّة الآتية مبتنٍ على هذا الوجه. وقوله: «مع عدم الشرطين...» الشرطان هما وجود الغير وعدمه. أو هما وجود الصفة وعدمها. والفرض المذكور هو كون الصفات زائدة على الذات، أي الذات إن لم تكن كافية في ماله من الصفات كما في صدر هذه الحجّة. وكذا المراد من الفرض المذكور الآتي في تقرير المصنف. وقوله: «فلا يظهر بطلانه الخلف» من الإظهار، والخلف مرفوع فاعل أخر عن مفعوله وهو بطلانه. أي لما كان المستدل استدل بالخلف حيث قال: «وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته هذا خلف» قال المصنّف: لايظهر الخلف بطلانه.

فإنّ اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال، والمحال جاز أن يستلزم محالاً آخر، وهو عدم كون الواجب واجباً فلا يُظهر بطلانَه الخلفُ.

*فالأولى أن تقرّر الحجّة المذكورة هٰكذا: إذا اعتبرت ذات الواجب *على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط، أي مع قطع النظر عن ذلك الغير

---

* قوله: «فالأولى أن يقرر...» شروع في التحصيل. وإنّما عبّر بالأولى لإمكان جريان جميع ما ذكره في حجّة القوم أيضاً. واعلم أنّ المصنّف جعل الحجّة مبتنية على الشقّ الثاني من شقّي الترديد المذكورين في البحث فقط، وهو أن تعتبر ذات الواجب على الفرض المذكور. أي إن لم تكن ذاته تعالى كافية في ماله من الصفات مع عدم الغير أي مع قطع النظر عن الغير الذي هو علّة الصفة فحينئذ يستحيل أن تكون الذات من حيث هي هي يجب لها الوجود سواء قلنا مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها لأنّ الصفة وعدمها معلولتا الغير. وقد اعتبرت الذات بلا شرط أي مع قطع النظر عن الغير. ولمّا كان وجوب الذات لا يخلو في نفس الأمر من أحد هذين الوجهين أعني مع وجود الصفة وعدمها، وكان اعتبار كل واحد منهما مع الذات محالاً لأن الذات اعتبرت بلا شرط، فلو لم يعتبر الشرط أي ملاحظة الغير لكان وجوب الذات مستحيلاً. فإذا تفرّع وجوب الذات على ملاحظة الغير ينتج البرهان بلا دغدغة أنّه لو لم تكن ذاته كافية في ماله من الصفات لم تكن إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود.

فوجه الأولوية أن المستدل لم يسند وجود الصفة وعدمها إلى الغير الذي هو علّة، حيث قال في الأول لم يكن وجوده من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير، وفي الثاني لم يكن عدمها من عدم العلّة وغيبته مع أنه اعتبر الذات من حيث هي بلا شرط فأورد عليه ماأورد، بخلاف المصنف. وكأن هذا مراد من أفاد وجه الأولوية كما في مخطوطة عندنا بقوله: المستدل جعل دليل الاستحالة هو كون الصفة في الفرض المذكور معلولة للذات لا لذلك الغير فأورد عليه ما أورد، وفي هذا التقرير جعل دليل الاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلّة. فليتأمّل.

* وقوله: «على الفرض المذكور» أي على فرض أن تكون صفته ممكنة له تعالى. وقوله: «لاستحالة وجود المعلول» وهو الصفة. وقوله: «بعين ما ذكرناه» أي لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلّة. وقوله: «وهو تالي الشرطية» ضمير هو راجع إلى قوله فيكون وجوب الذات مستحيلاً لو لم يعتبر مع الشرط. أي هو قوله لم يكن ذاته إذا اعتبر من حيث هي هي بلا شرط يجب لها الوجود. والشرطية قد أشير اليها آنفاً. وبطلان تاليها معلوم فمقدمها مثله. ولك أن تجعل الشرطية قول المصنف في تقرير الحجّة: إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور ...الخ. ومآلها واحد كما لايخفى.

وجوداً وعدماً، فإمّا أن يجب وجودها مع وجود تلك الصفة، وهو محال، لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلّة، أو مع عدم تلك الصفة، وهو أيضاً محال بعين ما ذكرناه.

ولا يخفىٰ أنّ وجوب الذات لايخلو في نفس الأمر عن هٰذين الأمرين المستحيلين علىٰ تقدير ٱعتبار الذات بلا شرط، فيكون وجوب الذات أيضاً مستحيلاً لو لم يعتبر مع الشرط، فلابدّ من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة، وبطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان المقدّم.

*وليس لقائل أن يقول: عدم ٱعتبار العلّة وجوداً وعدماً ليس ٱعتباراً لعدم وجودها وعدم عدمها، حتّىٰ ينافي تحصل معلولها وجوداً وعدماً. والحاصل انّ عدم اعتبار العلّة بحسب العقل، لاينافي حصول المعلول بها في الواقع.

وأيضاً كما أنّ ٱعتبار الماهيّة من حيث هي هي ليس ٱعتباراً *لوجود ما يلحقها أو عدمه، ومع ذلك لاتخلو الماهيّة عن أحدهما في الواقع.

فكذلك في الفرض المذكور نقول: اعتبار ذات الواجب بلا ٱعتبار وجود

---

* قوله: «وليس لقائل أن يقول...» ملخّص اعتراض القائل أنّ الماهيّة كما تعتبر من حيث هي هي، أي لا تعتبر علتها وجوداً وعدماً معها. ولا تخلو هي أي الماهيّة من الوجود أو العدم في الواقع، كذلك قياس صفة الواجب وذات الواجب على الفرض المذكور. نعم لو اعتبر عدم وجود العلّة أو اعتبر عدمها لكان ينافي هذا الاعتبار تحصّل معلول العلّة وجوداً وعدماً، لكنا نقول بعدم اعتبار العلّة وجوداً وعدماً.

وملخّص الجواب أنّ الماهيّة لو خلّيت وطبعها يمكن أن تفرض خالية من الأمرين الوجود والعدم لأنّ لها هذه المرتبة والشأنية بخلاف ما نحن فيه فإنّ مرتبة نفس الوجود وشأنه محض الفعلية فلا يقاس بالماهيّة. ويعينك في بيان الفرق بينهما قولهم أنّ ارتفاع النقيضين جائز في المرتبة، فإن الماهيّة من حيث هي هي ليست شيئاً من الأشياء لا موجودة ولا معدومة، ولا يصح في الوجود أن يقال فيه أنّه من حيث هو لا موجود ولا معدوم لأنّه ينبوع الوجودات. ارجع في ذلك إلى الفصل الأول من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء. (ج٢ ـ ط١ من الحجري ـ ص٣٩٣).

* وقوله: «لوجود ما يلحقها أو عدمه» أي لوجود ما يلحقها، أو لعدم ما يلحقها. وقوله: «وعدمها» مخفوض معطوف على وجود صفته. أي بلا اعتبار عدم الصفة.

صفته ومايكون سبباً له، وعدمها وما يتحصّل ذلك العدم به، لاينافي حصول أحد الطرفين، والسبب المقوّم له. لأنّا نقول: مرتبة الماهيّات التي تعرضها الفعلية والتحقّق من خارج ليست وعاءً للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه، إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها وذاتيها إثباتاً ونفياً، ولا علاقة لها مع غيرها وجوداً وعدماً، فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير، *وإن كان مصحوباً لها غير منفك عنها في الواقع، بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليّته وفرط تحصّله، فلايمكن أن تكون مرتبته بحيث لايكون لها تعلّق بشيء لا وجوداً ولا عدماً، كيف؟ وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الأكوان، وملاك طرد الأعدام، وردع الفقدان، ورفع البطلان عن الأشياء القابلة للوجود. فمرتبة وجوده في ذاته إمّا بعينها مرتبة وجود معنى آخر، كما في صفاته الكمالية ـ تعالىٰ ـ إذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته ـ تعالىٰ ـ بذاته، أو مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه، ولا يسع له، إلّا، أن يكون متأخّراً عنه بمراحل لائقة به، *فيكون عدمه سابقاً علىٰ وجوده بتلك المراحل. وتضاعف الإمكانات وأعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التامّ الغني عمّا عداه بالذات.

فقد ثبت أنّ كلّ صفة مفروضة له ـ تعالىٰ ـ يكون لها مع اعتبار ذاته ـ تعالىٰ ـ بذاته، *إمّا الوجود أو العدم، وأيّاً ما كان يلزم اعتبار علّته معه، إذ كما أنّ

---

* قوله: «وإن كان مصحوباً لها...» يعني أنّ التخلية عين التحلية ولكنّها مخلوطة على سبيل الحينيّة كما تقدّم.

* قوله: «فيكون عدمه سابقاً على وجوده...» يستفاد الوجود الدهري من هذا الكلام، كما أخذ المتأله السبزواري الوجود الدهري في الحكمة المنظومة من هذا المقام.

* وقوله: «امّا الوجود أو العدم» مرفوع، اسم ليكون. أي الوجود في الصفات الثبوتية، والعدم في الصفات السلبية. وقوله: «بالنسب والإضافات...» كالخالقيّة والرازقية. وقوله: «وأن يمتنع تجدّدها» أي ويلزم أن يمتنع تجدد تلك الإضافات.

اعلم أنّ الصفة إمّا أن تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافتها إلى غيرها وهي صفة حقيقية محضة كالحياة؛ وإمّا أن تكون مقتضية لإضافتها إلى غيرها وليست بمتقرّرة في ذاته وهي صفة إضافة محضة ككونك يميناً وشمالاً؛ وإمّا أن تكون متقرّرة ومقتضية للإضافة معاً وهي صفة حقيقية

حصول ذي السبب وجوداً وعدماً مستفاد من حصول سببه وجوداً وعدماً، فكذاك اُعتباره وتعقلّه مستفادان من اعتبار سببه وتعقّله كذلك. هذا غاية ما يتأتّىٰ لأحد من الكلام في هذا المرام.

وربّما يقال فيه: إنّ هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقة لذات المبدأ ـ تعالىٰ ـ لجريان الحجّة المذكورة فيها، فيلزم أن تكون تلك الإضافات واجبة الحصول له ـ تعالىٰ ـ بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها، وأن يمتنع تجدّدها وتبدّلها عليه، مع أنّ ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقّفها علىٰ أمور متغايرة متجدّدة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة. *وهذا ممّا ٱلتزمه الشيخ الرئيس في «إلٰهيات الشفا»، حيث قال: «ولا نبالي بأن تكون ذاته مأخوذةً مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنّها من حيث هي علّة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها».

ولا يرتضي به من ٱستشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية، وإن قَبِله كثير من الاتباع والمقلّدين: كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا: بأنّ واجب الوجود بالذات قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير، وللغير أيضاً إمكان بالقياس إليه، وإن ٱمتنع عليه الإمكان بالذات، والإمكان بالغير أيضاً، ولم يتفطّنوا بأنّ الواجب بالذات كما أنّه واجب بالذات واجب بالقياس إلى الممكنات المستندة إليه، وهي أيضاً واجبة الحصول له ـ تعالىٰ ـ لأنّ وجوداتها روابط فيضه وجوده. نعم لو تصوّر هاهنا واجب وجود آخر، أو ممكنات أُخر مستندة إلىٰ واجب وجود

ذات إضافة تنقسم إلى ما لايتغيّر بتغيّر المضاف إليه كالقدرة، وإلى ما يتغيّر بتغيّره كالعلم. الفصل التاسع عشر من النمط السابع من الإشارات، سيّما أواخر تعليقات الشيخ (ص١٨٧ ط١ مصر) في أصناف الصفات الأربع مطلوب جدّاً.

* قولـه: «وهذا ممّا التزمه الشيخ...» ارجع إلى الفصل السابع من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء، وهو آخر هذه المقالة (ج٢ ـ ط١ من الحجري ـ ص٥٠٤). قوله: «مأخوذة» منصوب حال للذات، و«ممكنة» منصوب خبر يكون. وقوله: «كصاحب حواشي التجريد» هو الملاّ جلال الدين الدواني.

آخر، لكان لما ذكروه وجه صحّة، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً، وذلك لأنّ وجوب وجود الأشياء ممّا ينشأ منه ـ تعالىٰ ـ فكما أنّ لها وجوباً بالغير الذي هو مبدعها وموجبها، فكذا لها وجوب بالقياس إلىٰ ذلك الغير، ووجوب له أيضاً، إذ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقّق الشيء بالنظر إلى الغير علىٰ سبيل الاستدعاء الذاتي، ويرجع إلىٰ أنّ الغير يأبىٰ إلّا أن يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الإقتضاء والفيضان، أو من قبل الحاجة الذاتيّة والاستدعاء الافتقاري *من حيث كون الشيء رشحيّ الوجود، ظلّيّ التجوهر، استناديّ الحقيقة، تعلّقيّ الذات. وهٰذا لا ينفكّ عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه، وسحاب رشحه، وبحر نداه. فالممكن مع ذاته بالإمكان والجواز، ومع جاعله التامّ بالوجوب والضرورة، سواء أخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء، من قبل ذاته الفاقرة الرشحيّة التعقّلية، أو من قبل اقتضاء مبدعه الفيّاض الوهّاب الباسط علىٰ من يشاء بغير حساب.

فالحقّ أنّ إضافات ذات الواجب ـ تعالىٰ ـ إلى الممكنات، ونِسَبُهُ الخلاقيّة القيوميّة إليها، وأضواءه الساطعة على الذوات القابلة للوجود، ليست متأخّرة عن تلك الماهيّات الممكنة، وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء، وتكون متأخّرة عن المنسوب والمنسوب إليه، بل إنّما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته، يعني أنّ نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب إليه، فكما أنّه بعلمه الاجمالي الكمالي يعلم جميع الأشياء ونسبتها إليه ـ تعالىٰ ـ وبقدرته التامّة الكاملة يقيم جميع المقدورات، فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبتها وإضافتها إليه ـ تعالىٰ ـ. فليس في عالم إلٰهيّته وصقع ربوبيته

---

* قوله: «من حيث كون الشيء...» خبر لقوله والاستدعاء. وقوله: «وأضواءه الساطعة» وهي الإضافات الإشراقية العرفانية. وقوله: «ليست متأخرة...» بل متأخّرة عن الذات لأنّها رشحه وفيضه وجوده وظلّه. ولا هوية للفيض مباننة للفياض فلا يحتاج فيها إلى الغير. وقوله: «ليست إضافته كسائر الإضافات» يعني ليست إضافة مقولية بل إضافة إشراقية. وقوله: «والظنّ والهزل...» لا يصحّ أن يكون فعل واجب الوجود بحسب الظنّ أو بحسب التخيّل (تعليقات الشيخ ـ ط١ مصر ـ ص١٦).

شيء من المعاني العدمية كالعدم والإمكان، والظنّ والهزل، والحدوث والزوال، والتجدّد والتصرّم والفقر.

والعجب من الشيخ وشدّة تورّطه في العلوم، وقوّة حدسه وذكائه في المعارف، إنّه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنىٰ!.

وأعجب من ذلك أنّه مما قد تفطّن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات: *أنّ الأشياء كلّها واجبات للأوّل ـ تعالىٰ ـ وليس هناك إمكان ألبتة.

وفي كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى المعلّم الأوّل تصريحات واضحة بأنّ الممكنات كلّها حاضرة عند المبدأ الأوّل على الضرورة والبتّ. وأمّا ما يتراءىٰ من تجدّد الأشياء وتعاقبها وتغيّرها، فهذا بالقياس إلىٰ بعض أوعية الوجود، فإنّ الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر، فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكلّ المراتب والأنحاء.

---

* قوله: «إنّ الأشياء كلّها واجبات...» أي الوجودات كلّها واجبات للأول تعالىٰ لأنّ حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب. وقوله: «بعض أوعية الوجود» أي وعاء الزمان، فإنّ الزوال والغيبة عن بعض الموجودات أي الموجودات الزمانية لايستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر أي عن المبادئ العالية ومبدئ المبادئ.

ثمّ لايخفىٰ عليك أنّ ما أفاده المصنف في جواب النقض كلام بعيد الغور. والوصول إلى مغزاه يحتاج إلى تلطيف السّر وتصفية الذهن ومعرفة أنّه واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، وأنّ نوره تعالىٰ ملأ كل شيء وأنه الحيّ القيوم، وليس الوجود إلّا حياة تفور. وإلى معرفة تشكيك الوجود في عين كونه حقيقة واحدة. وأنّه هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وأنه عال في دنوه ودان في علوّه، وكل يوم هو في شأن، وأنّه مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة. وسيتّضح هذا المطلب الأسنىٰ والغاية القصوىٰ في مطاوي هذا الكتاب رزقنا الله سبحانه وإيّاكم نيل هذا التحقيق الذي هو أساس التوحيد. وإن اردت نبذة من المباحث الحكمية في المقام فعليك بآخر النمط الخامس من كتاب الاشارات (الفصل ١٢ من النمط الخامس)، وكذلك بأواخر السابع منه (الفصل ١٨ من النمط السابع) وشرح المحقق الطوسي عليه. والله سبحانه فتاح القلوب ومنّاح الغيوب.

تبصرة ـ من فروع هذا الحكم الحكيم ـ أي الواجب لذاته واجب من جميع جهاته ـ هو قدم فيضه كما ذهب إليه المتألهون. فانه تعالىٰ إذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلاً دائماً وهو دائم الفضل على البرية. الحمدُ لله بل أكثرهم لايعلمون.

وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله المفضال المنعام.

فصل ٥
في أنّ *واجب الوجود واحد لا بمعنىٰ أنّ نوعه منحصر في شخصه علىٰ ما توهّم

إذ لانوع لحقيقة الوجود كما مرّ، *فمجرّد كونه متشخّصاً بنفس ذاته لا

* قوله: «فصل في أنّ واجب الوجود واحد...» الكلام في توحيده تعالىٰ تارة يبحث عن كونه واحداً أي ليس له ثانٍ، وهذا هو مبحث نفي الشريك عنه. وتارة يبحث عن كونه أحداً أي مع كونه واحداً أحد أيضاً، بمعنىٰ ليس لذلك الواحد أجزاء لا الأجزاء الخارجية ولا الأجزاء العقلية، وهذا مبحث أنّه تعالىٰ بسيط: كما قال برهان الموحدين الإمام عليّ ـ عليه السّلام ـ: «ومن ثنّاه فقد جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله».

والشيخ الرئيس أبو علي ـ عليه شآبيب رحمة الله تعالىٰ ـ أتىٰ في النمط الرابع من كتابه الإشارات بثلاثة فصول في توحيده تعالىٰ: ففي الأول منها وهو الفصل الثامن عشر منه برهن على أنه تعالىٰ واحد، حيث قال: «إشارة ـ واجب الوجود المتعيّن وإن كان تعيّنه ذلك لأنّه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره...». وفي الثاني منها وهو الفصل الواحد والعشرون منه برهن على نفي الأجزاء الخارجية عنه تعالىٰ حيث قال: «إشارة ـ لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوّماً لواجب الوجود، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنىٰ ولا في الكم...». وفي الثالث منها وهو الفصل الرابع والعشرون منه برهن على نفي الأجزاء العقلية، أي نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب تعالىٰ حيث قال: «إشارة ـ واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء...». وأتىٰ في إلهيات الشفاء بفصل واحدٍ في أن الواجب الوجود واحد، وهو الفصل السابع من المقالة الأولىٰ منه (ج٢ ـ ط١ من الحجري ـ ص٣٠٢).

* قوله: «فمجرد كونه متشخصاً بنفس ذاته...» الواجب الوجود متشخص أي متعيّن بنفس ذاته لأنّه علّة لما سواه، والشيء مالم يتعيّن لايوجد في الخارج، وما ليس بموجود في الخارج لم يكن موجداً أي علة لغيره. ثمّ إنّ تعيّنه إمّا لكونه واجب الوجود، أو لغيره: فعلى الأول يستلزم المطلوب أي يقتضي أن لايكون واجب الوجود غير ذلك المتعيّن، لأنّه إذا كان تعيّنه لكونه واجب الوجود فأينما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعيّن فيلزم انحصار واجب الوجود فيه. وعلى الثاني يلزم أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره. هذا التقرير هو فذلكة ما قاله الشيخ الرئيس في النمط الرابع من الإشارات

يوجب آستحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان، كما *زعمه بعض الناس حيث قال: إنّ ما بينّا من أنّ التعيّن نفس حقيقته، يكفي في إثبات توحيده، فإنّ التعيّن إذا كان نفس ماهيّة شيء كان نوعه منحصراً في شخصه بالضرورة، وإنّما قلنا لا يكفي ذلك، لاحتمال الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود، وتعيّن كُلٍّ منها نفس حقيقته، فلابدّ مع ذلك من آستيناف برهان على تفرّد واجب الوجود في معنىٰ واجب الوجود.

فنقول: لو *فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم

كما أشرنا إليه آنفاً. وبيّنه المحقّق الطوسي في الشرح والقطب الرازي في المحاكمات. وهل هذا الدليل قويم كافٍ في توحيد الواجب ـ أي يلزم منه انحصار واجب الوجود في المتعيّن كما ذهبوا اليه ـ أو لا يكفيه ذلك كما يدّعيه المصنف ويقول لاحتمال الوهم أن تكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود، وتعيّن كل منها نفس حقيقته؟.

وقد سبقه في هذه الدقيقة الفاضل الميبدي في شرحه على الهداية الأثيرية (ص١٧١ ـ ط١ من الحجري).

والصواب أنّه كما مال إليه المصنّف والميبدي لأنّ غاية ما لزم من بيانهم أنّهم لمّا أثبتوا أنّ للموجودات طرفاً هو الواجب الوجود يجب أن يكون تعينه بنفس ذاته لا بغيره، وهذا لاينفي أن يكون الطرف متعدداً وكل واحد منها يكون متعيناً بنفس ذاته أي لكونه واجب الوجود. فلا بدّ من إقامة برهان على أنّ الطرف الواجب الوجود المتعيّن واحد بل أحد. فليتدبّر دقيقاً.

* وقوله: «كما زعمه بعض الناس...» هو بعض شرّاح الهداية الأثيرية كما في شرحي المصنف والميبدي عليها. وأقول: هذا البعض في رأيه هذا تابع للقول المقدّم من الشيخ والخواجة والمحاكم.

* قوله: «لو فرضنا موجودين...» أقول: قد لاحت بارقة إلهية على خاطري في محضر دراسة استاذي في العلوم معلم العصر العلامة ذي الفنون الشعراني ـ روحي له الفداء ـ في المقام، من أنّ واجب الوجود يجب أن يكون مستجمعاً لجميع الصفات الكمالية، ومتعالياً عن صمات النواقص. فلو كان هناك واجبا الوجود لكان كل واحد منهما يتفرد بكمال يخصّه، والآخر عار عنه لا محالة، والفقدان نقص، فلم يكن واجب الوجود صمداً ـ تعالى المبدأ عن النقصان ـ فصرف الإثنوّة نقصان. وهذا الكلام الشريف المنيع والبرهان السديد الرفيع سواء على القول بأصالة الوجود أو الماهية. فمن توهم للمبدأ كفواً فقد تفوّه بنقصه، ولم يكن له كفواً أحد. إنّ في ذلك لذكرىٰ لمن كان له قلب أو ألقىٰ السمع وهو شهيد. وينبغي أن يفسر كلام الإمام الوصي ـ عليه السّلام ـ: «ومن ثنّاه فقد جزّاه ومن جزّاه فقد جهله» على هذا الوجه الوجيه فإنّ من جزاه فقد جهله ولم يعرف الحق حق معرفته. ولمّا

ومتغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور، ومابه الامتياز: أن يكون تمام الحقيقة في شيء منهما، فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة أحدهما، وهو مستحيل لما مرّ من أنّ وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب.

وإمّا أن يكون جزء حقيقته، فيلزم التركيب فيه، والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء، وكلّ محتاج ممكن.

وإمّا أن يكون خارجاً عن الحقيقة، فيلزم أن يكون الواجب في تعيّنه محتاجاً إلىٰ غيره، لأنّ تعيّن الشيء إذا كان زائداً علىٰ حقيقته عرضياً لها، يلزم أن يكون معلّلاً، لأنّ كلّ ماهو عرضي لشيء فهو معلّل: إمّا بذلك الشيء وهو ممتنع، لأنّ العلّة بتعيّنها سابقة على المعلول وتعيّنه، فيلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه؛ وإمّا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجاً إليه في وجوده، كما في تعيّنه، إذ التعيّن للشيء: إمّا عين وجوده، أو في مرتبة وجوده، والإحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجباً بالذات.

*قيل هاهنا بحث: لأنّ معنىٰ قولهم: «وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود» أنّه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود، لا أنّ تلك الحقيقة عين هذه الصفة. فلايكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود، إلّا أن يظهر من نفس ذات كلّ منهما أثر صفة وجوب الوجود، فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة.

ونحن نقول: إنّ معنىٰ كلام الحكماء «وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود» هو أنّ ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود، بلا انضمام أمر أو ملاحظة حيثية أخرىٰ أيّة حيثية كانت، *حقيقيّة أو إضافيّة أو سلبيّة.

عرضته على الأستاذ ـ رضوان الله تعالىٰ عليه ـ صدّقه، وقال: هذا هو مختار المصنّف صاحب الأسفار أيضاً قد أمضاه وحقّقه على ما يحرّر في هذا الفصل وغيره.

* قوله: «قيل هاهنا بحث...» القائل هو الفاضل الميبدي في شرحه على الهداية الأثيرية (ص١٧١ ـ ط١). وهذا الإيراد مبني على القول بالنيابة الذي قاله المعتزلة، وهو فاسد لاستلزامه التعطيل، والمبني على الفاسد فاسد. وقوله: «أثر صفة وجوب الوجود» كما يقول المعتزلة في صفات الواجب بالنيابة، وفي غرر الفرائد: «وقال بالنيابة المعتزلة» (ص١٥٦ ـ ط١ الناصري).

* قوله: «حقيقية أو إضافية أو سلبية» الأولىٰ كالبياض، والثانية كالأبوة، والثالثة كفقدان

وتـوضيح ذلك: أنّك كما قد تعقل المتصل مثلاً نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انّه جسم، وقد تعقل المتصل شيئاً ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلاً كالمادّة، فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود، وقد تعقل شيئاً ذلك الشيء واجب الوجود، ومصداق الحكم به ومطابقه، والمحكي عنـه في الأوّل حقيقة الموضوع وذاته فقط؛ وفي الثاني هي مع حيثية أخرىٰ هي صفة قائمة به.

*وكلّ واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود، بل تكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود، لا في مرتبة ذاتها، بل بحسب درجـة متـأخّرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي، حتّىٰ يكون وجوب الوجود عرضياً لا ذاتياً لها؛ ففي اتّصافها به ولحوقه بها يحتاج إلىٰ سبب، إذ كلّ عرضيّ كذلك، فلابدّ لها في اتّصافها به من عروض هذا الأمر، ومن جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منها هذا المعنىٰ غير ذاتها، إذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه ممّا قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوّة، فإذن تلك الحقيقة تكون في حدّ ذاتها ممكنة، وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا تكون واجبة لذاتها، فكلّ واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته، لا أنّه شيء ذلك الشيء ممّا قد عرض له واجب الوجود عروضاً لزومياً أو مفارقياً. هذا.

*رجم شيطان

وليعلم أنّ البراهين الدالّة علىٰ هذا المطلب الذي هو من أصول المباحث

البصر. وقوله: «مثلاً نفس المتّصل...» يعني الصورة الاتصالية، والجزء الصوري للجسم هو الصورة الجسمية. والبحث المستوفي عن المتصل والصورة الجسمية يطلب في الفصل السادس من النمط الأول من الإشارات، وشرح المحقّق الطوسي عليه.

* قوله: «وكل واجب الوجود...» مبتدأ، وخبره هو قوله الآتي: «ففي اتّصافها به...». وقوله: «إذ كل عرضي كذلـك» أي كذلـك يحتاج إلى السبب. وقوله: «من جاعل يجعلها كذلك» بناء على مجعولية الاتّصاف. وقوله: «أو يجعلها بحيث ينتزع منها...» بناء على مجعولية الماهيّة.

* قوله: «رجم شيطان...» يعني رجم من أبدى الشبهة الآتية في توحيده تعالىٰ. وإسنادها إلى

الإلهية كثيرة، لكن تتميم جميعها ممّا يتوقّف علىٰ أنّ حقيقة الواجب ـ تعالىٰ ـ هو الوجود البحت القائم بذاته المعبّر عنه بالوجود المتأكّد، وأنّ ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ٱرتباطه وتعلّقه بغيره ممكن، ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير. وهذه المقدّمة ممّا ينساق إليها البرهان، ويصرّح بها في كتب أهل العلم والعرفان، *وقد أسلفنا القول فيها، وبها يندفع ماتشوّشت به

ابن كمّونة ليس بصحيح لأنّه صنّف رسالة في الردّ عليها، وقد نقلناها في رسالتنا الفارسيّة في التوحيد: «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم». وقيل هذه الشبهة لأبرقلس تلميذ أفلاطون. وكان أبرقلس في عصره في إبداع التشكيكات والشبهات كالفخر الرازي في عصره كما يعلم بالرجوع إلى محبوب القلوب للديلمي. وقال المصنّف أيضاً فإنّي وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممّن تقدّمه زماناً.

وابن كمونة هو سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة المتوفّىٰ ٦٨٣ هـ ق. كان من تلاميذ الشيخ الإشراقي. وفي لسان العرب: «الكمّون بالتشديد معروف حبٌّ أدق من السمسم، واحدته كمّونة» فعلىٰ هذا فالكلام في تسمية الرجل بها. وفي منتهى الأرب: «كمّون كتنّور: زيره، معرّب خامون، كرماني وفارسي...» وفي فرهنگ آنندراج: «كمّون كتنّور: زيره، معرب خامون كرماني وفارسي وشاني ونبطي بود...». ولابن كمونة تأليفات منها كتابه في أبدية نفس الإنسان. ومنها شرحه على تلويحات أستاذه الشيخ الإشراقي. وارجع في ترجمانه وباقي كلامنا في المقام إلى كتابنا «درر القلائد على غرر الفرائد».

* قوله: «وقد أسلفنا القول فيها...» قد تقدّم في الفصل الثالث من هذا المنهج في أنّ واجب الوجود إنّيّته ماهيّته. وقوله: «وبها يندفع...» أي بتلك المقدّمة تندفع تلك الشبهة. ولا يخفىٰ عليك أن تعبير المصنف عن الشبهة بالعويصة ونحوها انّما هو على ممشى القوم، وإلّا فعلى مبنى الحكمة المتعالية من التشكيك الخاصي في الوجود الواحد الصمدي فالشبهة أوهن من بيت العنكبوت. وسيأتي كلامه أيضاً على التفصيل في الفصل السادس من الموقف الأول من الهيات الأسفار في ردّ هذه الشبهة غير العويصة (ج٣ ـ ط١ ـ ص١٢). وارجع أيضاً إلى الفصل السابع من المقالة الأولىٰ من الهيات الشفاء (ج٢ ـ ط١ من الحجري ـ ص٣٠٤).

نعم هذه الشبهة النكراء عسيرة الانحلال على القائلين بأصالة الماهيّة، والاشتراك اللفظي في الوجود، وبالتباين في الوجودات بتمام ذواتها البسيطة وعدم السنخية بينها وإن قالوا بالاشتراك في المفهوم بما هو مفهوم. كما قال المصنّف في الموضع المذكور من الهيات الكتاب: «هذه الشبهة شديدة الورود على أسلوب المتأخّرين القائلين باعتبارية الوجود...». ألا ترىٰ قول آل كاشف الغطاء في كتابه الفردوس الأعلى: سمعنا من اساتذتنا في الحكمة أن المحقق الخوانساري صاحب مشارق الشموس

طبائع الأكثرين، وتبلّدت أذهانهم ممّا ينسب إلىٰ «ابن كمّونة»، وقد سمّاه بعضهم بأفتخار الشياطين، لاشتهاره بإبداع هذه الشبهة العويصة، والعقدة العسيرة الحلّ.

فإنّي قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممّن تقدّمه زماناً. وهي أنّه لم لايجوز أن تكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكنه، مختلفتان بتمام الحقيقة، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته، ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضيّاً، فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع *عن نفس ذات كلّ منهما، والافتراق بصرف حقيقة كلّ منهما.

*ووجه الإندفاع: أنّ مفهوم واجب الوجود لايخلو: إمّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها أيّة حيثية كانت، أو مع اعتبار تلك الحيثية، وكلا الشقّين مستحيل.

أمّا الثاني: فلمّا مرّ أنّ كلّ مالم تكن ذاته مجرّد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعلية والتمام، فهو ممكن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه.

وأمّا الأوّل: فلأنّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابَق صدقه بالذات ـ وبالجملة مامنه الحكاية بذلك المعنىٰ وبحسبه التعبير عنه به، مع قطع النظر عن أيّة حيثية وأيّة جهة أخرىٰ كانت ـ لايمكن أن يكون حقائقَ مختلفةَ الذوات، متباينة المعاني غير مشتركةٍ في ذاتيّ أصلاً.

وظنّي أنّ من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيّرة لها عن استقامتها، يحكم بأنّ الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لاتكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به. *نعم يجوز ذلك، إذا كانت

الذي كان يلقب بالعقل الحادي عشر قال: لو ظهر الحجّة ـ عجّل الله فرجه ـ لما طلبت معجزة منه إلّا الجواب عن شبهة ابن كمّونة.

* وقوله: «عن نفس ذات كل منهما» خبر لقوله فيكون الاشتراك، لا أنّه صلة للمنتزع.

* قوله: «ووجه الاندفاع...» أقول: ووجه الاندفاع على تلك البارقة التي سنحت لنا هين سهل فإنّ الاثنينية نفسها نقص. وقوله: «عن نفس ذات كل منهما» ليس بصلة لقوله فهمه، بل هو خبر يكون.

* قوله: «نعم يجوز ذلك...» أي يجوز انتزاع معنى واحد عن المتعدّد.

تلك الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة، كالحكم علىٰ زيد وعمرو بالانسانية من جهة ٱشتراكهما في تمام الماهيّة، لا من حيث عوارضها المختلفة المشخصة؛ أو كانت مشتركة في ذاتيّ من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية من جهة ٱشتمالها علىٰ تلك الحقيقة الجنسية؛ أو في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضيّة من جهة ٱتصافهما بالبياض؛ أو كانت تلك الأمور المتباينة متّفقة في أمر خارج نسبي، كالحكم علىٰ مقولات الممكنات بالوجود من حيث ٱنتسابها إلىٰ الوجود الحقّ ـ تعالىٰ ـ عند من يجعل وجود الممكنات أمراً عقلياً انتزاعياً وموجوديتها بٱعتبار نسبتها إلىٰ الوجود القائم بنفسه؛ أو كانت متّفقة في مفهوم سلبي كالحكم علىٰ ما سوى الواجب بالإمكان، لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها.

وأمّا ماسوىٰ أشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الإتفاقية، فلا يتصوّر الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية أو عرضية، فإذا حكمنا علىٰ أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في أنفسها بلا ٱنضمام أمر آخر أو ٱعتبار جهة أخرىٰ غير أنفسها، فلابدّ هناك ممّا به الاتفاق ومابه الاختلاف الذاتيين فيها، فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجري مجرى الجنس والمادّة، والآخر يجري مجرى الفصل والصورة، والتركيب بأيّ وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات.

*بل نقول: إذا نظرنا إلىٰ نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم

وقولـه: «على مقولات الممكنات...» أي على أجناسها. وقوله: «من حيث انتسابها» هذا هو ذوق المتألهين. وقولـه: «كالحكم على ما سوى الواجب بالإمكان» لأنّ الإمكان أمر سلبي لأنّه سلب ضرورتي الوجود والعدم.

* قوله: «بل نقول إذا نظرنا...» هذا طور آخر من الجواب أدق وأشمخ وألطف من الذي قبله من امتناع انتزاع معنى واحد من اثنين من حيث إنهما اثنان، لأنه مبني على أن صرف الشيء لا يتكرّر ولا ميز فيه. ومن هنا يعلم حسن صنيعة المصنف في تقديم الفصل السابق في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، على هذا الفصل الذي في توحيده، لابتناء هذا على ذاك كما أشرنا إليه سابقاً، بخلاف أثير الدين الأبهري مثلاً فإنّه سلك في الهداية إلى عكس ذلك.

بديهة، أدّانا النظر والبحث إلىٰ أنّ حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحقّ، والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدّد ولا انقسام، إذ كلّ ما وجوده هذا الوجود فرضاً لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود فرضاً مباينة أصلاً وتغايرٌ فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذاتٌ واحدة ووجود واحد، كما أشار إليه «صاحب التلويحات» بقوله: صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، كلّ ما فرضته ثانياً، فإذا نظرت فهو هو، إذ لا ميز في صرف شيء. فوجوب وجوده الذي هو ذاته بذاته ـ تعالىٰ ـ يدلّ علىٰ وحدته كما في التنزيل: ﴿شهد الله انّه لا اله إلا هو﴾ وعلىٰ موجودية الممكنات به كما في قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿أوَلَمْ يكف بربّك أنّه علىٰ كلّ شيء شهيد﴾.

*برهان عرشيّ

ولنـا بتأييد الله ـ تعالىٰ ـ وملكوته الأعلىٰ برهان آخر عرشيّ علىٰ توحيد واجب الوجود ـ تعالىٰ ـ يتكفّل لدفع الاحتمال المذكور، ويستدعي بيانه تمهيد مقدّمة، وهي:

أنّ حقيقة الواجب ـ تعالىٰ ـ لمّا كان في ذاته مصداقاً للواجبية، ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية بلا جهة أخرىٰ غير ذاته، وإلاّ، لزم احتياجه في كونه واجباً وموجوداً إلىٰ غيره كما مرّ من البيان، وليست للواجب ـ تعالىٰ ـ جهة أخرىٰ في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجباً وموجوداً، وإلاّ يلزم التركيب في ذاته *من هاتين الجهتين ابتداءً أو بالأخرة، وقد تحقّق بساطته ـ تعالىٰ ـ من جميع الوجوه كما سيجيء.

فحينئذٍ نقول: يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع

---

* قوله: «برهان عرشي...» هذا البرهان هو على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وكان البرهان الذي قبله على قاعدة صرف الشيء لا يتكرّر ولا يتميّز، فافهم واعرف قدرها.

* قوله: «من هاتين الجهتين ابتداء أو بالأخرة» امّا ابتداء فعلىٰ أن تكون الجهة ذاتية، وأمّا بالأخرة فعلىٰ أن تكون الجهة عرضية وتنتهي إلى الذاتية.

الحيثيات الصحيحة، وعلىٰ جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر، وإلّا لم تكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب، إذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود، ووجه من وجوه التحصّل، أو عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم تكن ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود، فتتحقّق حينئذ في ذاته جهة إمكانية أو امتناعية تخالف جهة الفعليّة والتحصّل، فتتركّب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع. وبالجملة تنتظم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية، فلا يكون واحداً حقيقياً. وهذا مفاد مامرّ في الفصل السابق أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات.

فإذا تمهّدت هذه المقدّمة التي مفادها أنّ كلّ كمال وجمال يجب أن يكون حاصلاً لذات الواجب ـ تعالىٰ ـ وإن كان في غيره يكون مترشّحاً عنه فائضاً من لدنه.

فنقول: لو تعدّد الواجب بالذات، لايكون بينهما علاقة ذاتية لزومية ـ كما مرّ ـ، من أنّ الملازمة بين الشيئين لا تنفكّ عن معلوليّة أحدهما للآخر أو معلولية كلّ منهما لأمر ثالث، فعلىٰ أيّ واحد من التقديرين فتلزم معلولية الواجب، وهو خرق فرض الواجبية لهما، فإذن لكلّ منهما مرتبة من الكمال وحظّ من الوجود والتحصّل لايكون هو للآخر، ولا منبعثاً عنه * ومترشّحاً من لدنه، فيكون كلّ واحد

---

* قوله: «ومترشحاً من لدنه...» فيكون كل واحد منهما فاقداً لمراتب الوجود التي للآخر فيتركب في ذاتها، بل يكون ناقصاً حيث إنّه فاقد لما للآخر.

خاتمة ـ البرهانان المذكوران يدلّان على أنّه لو كان لعالمي الملك والملكوت واجبا الوجود لَوَجَبَ أن لم يتحقّق العالمان، ولم يوجدا رأساً. ولفسدا وبطلا ذاتاً. وممّا يجديك في المقام آيات قرآنيّة وحديث الفرجة، وإن كان الحديث أشد ارتباطاً بالمقام لأن تلك الآيات قائلة بنفي تعدّد الآلهة بمعنى الربّ المعبود، والحديث قائل بنفي تعدد الصانع أي الواجب الوجود. وينبغي أن لايختلط الفرق بينهما. والآيات هي قوله تعالى: ﴿أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا فسبحان الله ربّ العرش عمّا يصفون﴾ (الأنبياء ٢١ و٢٢). ﴿وما كان معه من إله إذاً لذهب كلّ إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عمّا يصفون» (المؤمنون ٩١). ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم﴾ (الزخرف ٨٤). ﴿فتعالى الله الملك الحق لا إله إلّا هو رب العرش

الكريم ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنّما حسابه عند ربّه انّه لايفلح الكافرون﴾ (المؤمنون ١١٦ و١١٧)، ونحوهما من آيات أُخرىٰ براهين قطعيّة علىٰ ردّ من توهّم تعدّد الآلهة كالثنوية القائلة باليزدان والأهرمن، والوثنية الذاهبة إلى أن للأرض إلهاً، وللماء إلهاً، وللهواء إلهاً، وللرّعد إلهاً، وجعلوا لكل قوة من القوى الطبيعية إلهاً فعبدوها فاتّخذوها أرباباً متفرّقة وغفلوا عن الله الواحد القهّار. وأول ما نطق القرآن الكريم بعد التسمية ردّاً عليهم هو قوله الحمدُ لله رب العالمين، أي ليس ربّ سواه.

وأمّا حديث الفرجة فقد رواه الشيخ الأجل الصدوق في باب الرد على الثنوية والزنادقة من كتاب التوحيد، وكذلك ثقة الاسلام الكليني في كتاب التوحيد من الكافي، والشيخ الأجل الطبرسي في الاحتجاج، ونقله عنهم صاحب البحار في كتاب الاحتجاج منه. وما في توحيد الصدوق أضعاف ما في غيره. والحديث من غرر الأحاديث وفوائده عظيمة ولطائفه كثيرة، وهو مرويّ عن هشام بن الحكم. فعلىٰ ما في الاحتجاج أنّه قال: كان من سؤال الزنديق الذي أتىٰ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ أن قال: ما الدليل علىٰ صانع العالم؟ ـ إلىٰ أن قال: وكان من سؤاله أنّه قال: لِمَ لايجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد؟ قال أبو عبدالله ـ عليه السّلام ـ كما في الكافي ـ: لايخلو قولك إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً. فإن كانا قويين فَلِمَ لايدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير. وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول، للعجز الظاهر في الثاني. فإن قلت إنّهما اثنان لم يخل من أن يكونا متّفقين من كل جهة، أو مفترقين من كل جهة، فلمّا رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد. ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما حتىٰ يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتىٰ يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة، ثم يتناهىٰ في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة. الحديث.

والبحث حول الحديث ينجرّ إلى الإسهاب ويخرجنا عن طور الكتاب فعليك بكتب الشروح كشرح أُصول الكافي لصدر المتألهين والوافي للفيض وشرح أُصول الكافي للملّا صالح وشرح القاضي السعيد على توحيد الصّدوق، وللحكيم النوري نكات دقيقة في بيان شرح صدر المتألهين، ـ رضوان الله تعالىٰ عليهم ـ.

ثمّ إنّ أرباب الأنواع والآلهة هل هما بمعنى واحد كما ذهب إليه بعض المؤرّخين الظاهريين كمؤلّف تاريخ اليونان: «مسيو سِنْيُبُوس» الفرنساوي وغيره، أو أنّ لكلّ واحد منهما معنىً علىٰ حدة ـ أي رب النوع ليس بإله وأرباب الأنواع غير الآلهة ـ فليكن في ذكرك حتىٰ يحين حينه. وإن شئت

منهما عادماً لنشأة كمالية، وفاقداً لمرتبة وجودية، سواء كانت ممتنعة الحصول له أو ممكنة. فذات كلّ واحد منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال، بل تكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية، فلايكون واحداً حقيقياً. والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي، فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصّل وكمال الوجود جامعاً لجميع النشآت الوجودية، والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود، فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة، بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبعَ كلّ الخيرات.

وهذا البرهان وإن لم ينفع للمتوسّطين عن الناقصين، لابتنائه علىٰ كثير من الأصول الفلسفية والمقدّمات المطوية المتفرّقة في مواضع هذا الكتاب، لكنّه عند من آرتاضت نفسه بالفلسفة يُرجَّحُ علىٰ كثير من البراهين الشديدة القوّة.

فصل ٦

في *آستيناف القول في الجهات، ودفع شكوك قيلت في لزومها

*إنّ من التشكيكات الفخرية في هٰذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادّها بحيث لايخلو عنها شيء من الأحكام والأوصاف، أنّ الوجود

فارجع إلى رسالتنا في «المثل الإلهية» فإنّها حائزة لجميع المسائل الحكمية التحقيقية حول أرباب الأنواع. والحمدُ لله ربّ العالمين.

* قوله: «فصل في استيناف القول...» كان عنوان هذا المنهج في أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها، وكان الفصل الأوّل منه في تعريفها، وانجرّ البحث في فصول أربعة بعده عن الواجب تعالىٰ شأنه، ثمّ عاد في هذا الفصل إلى البحث عن تلك الكيفيات وعناصر العقود، ولذا قال في استيناف القول في الجهات الثلاث.

* وقوله: «إنّ من التشكيكات الفخريّة...» ارجع في ذلك إلى شرحي المحقّق الطوسي والفخر الرازي على الفصل الثامن عشر من النمط الرابع من الإشارات. وعناصر العقود هي موادّ القضايا، وموادّها عطف تفسيري للعناصر.

الواجبي لو كان ملزوماً للوجوب لزم كون الوجوب معلولاً له، وكلّ معلول ممكن لذاته، وكلّ ممكن لذاته واجب لعلته، فيتقدّم علىٰ هذا الوجوب وجوب آخر لا إلىٰ نهاية.

والجواب علىٰ ماذكره الحكيم الطوسي: أنّه لايلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً، فإنّ الحقّ أنّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد بعض المتصوّرات إلى الوجود الخارجي، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج، حتّىٰ تكون علّة للأمور التي تسند إليها أو معلولة لها، كما أنّ تصوّر زيد وإن كان معلولاً لمن يتصوّره لايكون علّة لزيد ولا معلولاً له، وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسنداً إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب.

ومنها: أنّ نقيض الوجوب وهو اللّاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتياً.

وأيضاً: هو تأكّد الوجود فكيف يكون عدميّاً؟!

والجواب: أنّه ليس عدميّاً بمعنى المعدوم المطلق، أو بمعنىٰ ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء، بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن. والنقيضان وإن اقتسما جميع المفهومات، لكن لايلزم صدقهما كليّاً علىٰ جميع الموجودات العينية، أليس الممتنع والممكن العام نقيضين وأحدهما وهو الممتنع معدوم، وليس يلزم أن يكون كلّ ممكن بالإمكان العام موجوداً في الخارج، بل ربّما لايوجد، إلاّ في الذهن.

*ومنها: أنّ ثبوت شيء لشيء لايستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف، كما هو المقرّر عندهم، بل إنّما يستلزم ثبوت المثبت له. فحينئذٍ إذا كان بعض الأمور الذهنية كالعمىٰ مثلاً ثابتاً في الخارج لشيء، ومن المشهورات المسلّمة أنّ وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه، فإذن يكون لمثل هذا الأمر وجود

* قوله: «ومنها أنّ ثبوت شيء لشيء...» أي ثبوت الإمكان والوجوب وغيرهما لايستلزم ثبوت الثابت أي الإمكان والوجوب وغيرهما في ظرف الاتّصاف، خارجاً كان ذلك الظرف أو ذهناً.

عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجودة في الخارج. والعقل يأبى من عدّ هذا المفهوم وأمثاله من الموجودات العينية، فضلاً عن جعله من الأعراض.

*والجواب: يستفاد ممّا سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي، وأنّ أحدهما وهو الوجود الذي في الهليّات المركبة غير الآخر وهو وجود الأعراض والصور الحالّة، وأنّ قولنا وجود «ج» مثلاً هو بعينه وجوده لـ «ب» معناه غير معنى قولنا وجود «ج» في نفسه هو أنه موجود لـ «ب» وأنّ «ج» في الأوّل لابدّ وأن يكون من الأمور الموجودة في أنفسها لا بالعرض بخلاف الثاني، *ومن لم يحصّل الفرق بين المعنيين تحيّر بل ربما تسلّم الفساد اللّازم والتزم، ومن حقّق الأمر تعرّف أنّه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الأعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس إلى الغير.

ومن هاهنا أيضاً نشأت الشبهة التي أوردها طائفة من أهل الشغب والجدال على المحصّلين من الفلاسفة العظام: وهي أنه إذا لم تكن للإمكان صورة في الأعيان لم يكن الممكن ممكناً، إلاّ في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الأعيان، فيلزم أن يكون الممكن في الخارج إمّا ممتنعاً أو واجباً لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية، ولك أن تدفعها بما تحصّلت أنّه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعاً في الأعيان.

وأيضاً يجري هذا الاحتجاج في الامتناع، وليس لامتناع الممتنع صورة في الأعيان، فالحلّ ما ذكرناه.

---

* قوله: «والجواب يستفاد ممّا سبق...» يستفاد مما سبق في الفصل التاسع من المنهج الأول، ومما سيأتي أيضاً في الفصل الأول من المرحلة الثانية في الفرق بين معنيي الوجود الرابطي. وقوله: «والصور الحالة» كالصور الجسميّة والنوعيّة، وكالنفوس المنطبعة، فلا يختصّ الوجود الرابطي بالأعراض.

* قوله: «ومن لم يحصّل...» يعني به الملاّ جلال الدين الدواني كما يأتي قول المصنف في الفصل الأول من المرحلة الثانية فيه أيضاً حيث يقول: إن بعضاً من أجلّة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين ...الخ.

تصالح اتّفاقيّ

إنّ ما آشتهر من الحكماء المشّائين أتباع المعلّم الأوّل الحكم بوجود هذه المعاني العامّة كالوجوب والإمكان والعلّية والتقدّم *ونظائرها، وأنّهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا: بأنّ نحو وجود هذه المعاني انّما هو بملاحظة العقل وأعتباره، فمنشأ ذلك ما حقّقناه، وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين، ولا مناقضة بين القولين، فإنّ وجودها في الخارج عبارة عن آتصاف الموجودات العينية بها بحسب الأعيان.

وقد دريت أنّ الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية لاينافي الامتناع الخارجي للمحمول. فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه، فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخّرين سيّما الشيخ المتألّه صاحب الإشراق ـ برّد الله مضجعه ـ.

وبما تحقّقت أنكشف لك ضعف ما وقع التمسّك به في *بعض المسطورات الكلامية، *من أنّ عدم الفرق بين نفي الإمكان والامكان المنفي وهما مفادا

---

* قوله: «ونظائرها...» تلك النظائر كالحدوث والقدم مثلاً. وقوله: «حيث قالوا بأنّ نحو وجود هذه المعاني...» لنا بيان في تعليقاتنا درر القلائد على المواد الثلاث من غرر الفوائد لعلّها تجديك في هذا التصالح الاتّفاقي (ص٢٣٨ ط١ ج١) وقوله: «فمنشأ ذلك...» أي منشأه هو اشتباه الوجود الرابطي بالرابط، وعدم الفرق بين معنيي الوجود الرابطي. وقوله: «لاينافي الامتناع الخارجي للمحمول» أي امتناع الوجود الخارجي للمحمول.

* قوله: «في بعض المسطورات الكلامية...» ناظر إلى آخر المسألة السادسة والعشرين من أول تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد، حيث قال المحقّق الطوسي: «والفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته». والشارح في بيانه أسند إلى الشيخ الرئيس ما يأبى الطبع السليم عنه فارجع إليه (ص٥١ بتصحيح الراقم).

* وقوله: «من أنّ عدم الفرق...» أي عدم الفرق الذي يلزم على تقدير كون الإمكان عدمياً. وقوله: «هما مفاد الا إمكان له وإمكانه لا» مفادا على التثنية. «لا إمكان له» كما في الممتنعات. «امكانه لا» كما في الممكن المعدوم. فكلمة لا في الأخير متعلّقة بسابقها وهو امكانه. وقوله: «يوجب» خبر لقوله من انّ عدم الفرق. وقوله: «فانه يتعرّف...» وذلك لأن العدم رفع الوجود فالعدم المطلق يعرف برفع الوجود. والأعدام الخاصّة تعرف برفع الملكات كالبصر في تعريف العمى. وقوله: «فإنّه إن عني به...» جواب عن الأول. وقوله: «ومعنى إمكانه لا...» كلمة لا متعلقة بسابقها وهو إمكانه، وسلب الوجود

لاإمكان له وإمكانه لا ،يوجب كون الإمكان ثبوتياً، وأنّ كلّ عدم فإنّه يتعرّف ويتحقّق بالوجود، فما يكون له عدم يكون له ثبوت وماله ثبوت فهو ثابت.

فإنّـه إن عني به: إثبات أنّ الإمكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر، وإن عني به: أنّه ليس من الأعدام بل من المحمولات العقلية على الماهيّات العقلية والعينية، فذلك هو المرام عند المحصّلين من الحكماء العظام. ومعنىٰ إمكانه لا، سلب الـوجود العيني عن مفهوم الإمكان، ومعنىٰ لا إمكان له عدم صدق الإمكان عليه كما في سائر الطبائع التي هي أوصاف الأشياء، ولا يحمل عليها الوجود في الأعيان. وعـدم حمل الموجود على شيء لاينافي حمله على الأشياء العينية وصدقه عليها. وهذا أحد معنيي الوجود الرابطي.

*وأمّا التعريف بالوجود فإنّما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء، فإنّ من السلب سلبَ طبيعةِ العدم فضلاً عن طبيعة أُخرىٰ. نعم لايكون المسلوب سلباً لسلبه فيكون ثبوتاً إضافياً وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الإطلاقية كما في الشفاء: أنّ الثبوت وأعني به الإضافي المطلق أعمّ من أن يكون حقيقياً في نفسه أو بالإضافة فقط، يقع جزء من بيان السلب، لا أنّه موجـود في السلب كما ذهب إليه بعض أتبـاع المشّـائـين من مفسّـري كلام أرسطاطاليس، فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه.

ومن قال: إنّ البصر جزء من العمىٰ وإنّ الأعدام تعرف بملكاتها، ليس يعني به أنّ البصر موجود مع العمىٰ، بل يريد أنّ العمىٰ لايمكن أن يُحدّ إلّا بأن يضاف

خبر لقوله ومعنىٰ إمكانه لا. وقوله: «كما في سائر الطبائع...» مثال لمعنىٰ إمكانه لا. وقوله: «وهذا أحد معنيي...» أي هذا الصدق والحمل هو أحد معنيي الوجود الرابطي وهو الوجود الرابط.

* قوله: «وأمّا التعريف بالوجود...» هذا جواب عن الثاني. وقوله: «لا في مطلق السلوب...» أي فلا تكون الكبرىٰ كلياً حتىٰ تجري في الإمكان الذّي هو أمر اعتباري. وقوله: «فإن من السلب سلب طبيعة العدم...» كاللّاعدم وسلب السلب مثلاً. فلو كان الأمر كما قلتم لزمكم القول بثبوت العـدم وأنىٰ لكم هذا؟! وقوله: «فيكون ثبوتاً إضافياً...» أي بالقياس إلى سلبه، وهو أي الثبوت الإضافي المعتبر في تحديد السلب...الخ. وقوله: «أعم من أن يكون حقيقياً» أي إذا كان واقعاً في تعريف العدم. وقوله: «أو بالإضافة فقط» أي إذا كان واقعاً في تعريف سلب العدم لا تعريفه.

السلب إلى البصر في حدّه، فيكون البصر جزءاً من البيان لا من نفس العمىٰ، وستعلم في مباحث الماهيّة أنّ الحدّ *قد يزيد على المحدود.

ومنها: أنّ جعل الإمكان وقسيميه وأشباهها من المعاني العقلية انّما يقطع لزوم السلاسل المتولّدة إلىٰ لا نهاية في الخارج، وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية، فإنّ اتصاف الشيء بالإمكان يلزم أن يكون علىٰ سبيل اللزوم، وإلّا، لزم جواز الانقلاب، فيكون لإمكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب علىٰ سبيل الوجوب وهكذا إلىٰ غير النهاية، علىٰ أنّ كون الاتصاف بالإمكان علىٰ أيّ حال من عناصر العقود يوجب اللّانهاية أيضاً.

والجواب: انّ التسلسل هاهنا بمعنىٰ لا يقف، لأنّه حاصل من اعتمال الذهن، من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه، وينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

وتحقيق هذا المقام: أنّ كون الشيء معقولاً منظوراً فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقّله، إذ لا ينظر فيه، بل إنّما ينظر به مادام كونه كذلك. مثلاً إذا عقلنا الإنسان بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الإنسان، فنحن حينئذٍ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان، ولا نحكم عليها بحكم، ولا نحكم عليها حين حكمنا على الإنسان أنّه جوهر بكونه جوهراً أو عرضاً، ثمّ إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظوراً إليها وجدناها عرضاً قائماً بغيره.

وما وجد في كلام أهل التحقيق «*أنّ الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة

---

* قوله: «قد يزيد على المحدود» كما تعرّف القوس بأنّها قطعة من الدائرة. وقوله: «ومنها أن جعل الإمكان وقسيميه...» قسيما الإمكان هما الوجوب والامتناع. وأشباهها هي المعاني العامة. وقوله: «من المعاني العقلية» متعلق بالجعل. وقوله: «ليس يحسم...» أي ليس يقطع ذلك الجعل التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية التعقلية. وقوله: «يوجب اللانهاية أيضاً» إذ الإمكان فيها لا محالة متّصف بوجوده، ولو كان لوجود رابط واتصافه أيضاً بنحو الإمكان، والإمكان أيضاً موجود وهكذا للزم التسلسل.

* قوله: «انّ الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات...» إعلم أنّ العلم هو ذات المعلوم حقيقة، والخارج عن الإنسان ليس معلوماً له لا بالذات ولا بالعرض. هذا إذا كان الخارج خارجاً

بالذات لا ما خرج عن التصوّر»، عنوا بذلك: أنّها في كونها معقولة لا تحتاج إلىٰ صورة أخرىٰ تكون هي آلة لإدراكها، لا أنّنا إذا عقلنا ماهيّة الإنسان وحكمنا عليه بكونه جوهراً حيوانياً جرمياً يكون المنظور إليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية، لأنّ هذا بيّن الفساد.

فكذلك الإمكان ومقابلاه كالآلة للقوّة العاقلة، بها تتعرّف حال الماهيّات بحسب نحو وجودها، وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلىٰ كون شيء من الثلاثة موجوداً، أو معدوماً ممكناً، أو واجباً، أو ممتنعاً.

ثمّ إن ٱلتفت العقل إلىٰ شيء منها ونظر في نحو وجوده، لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكاناً لشيء ولا وجوباً ولا ٱمتناعاً له، بل كان عرضاً موجوداً في محلّ هو العقل وممكناً في ذاته، فما كان قبل هذا وجوباً مثلاً أو إمكاناً صار شيئاً ممكناً.

مطلقاً، وأمّا إذا كان خارجاً تعلق به النفس نحو تعلق ينشئ النفس بهذا التعلق صورته الإدراكية العلمية في صقع ذاتها فالشيء الخارج عن النفس كان معلوماً لها بالعرض. والمصنّف يبحث عن المعلوم بالذات وبالعرض في عدّة مواضع من الكتاب:

منها في آخر الفصل الرابع من القسم الثالث من الباب الأول من الجواهر والأعراض (ص ٤٠ ـ ج٢ ـ ط١) حيث قال: «واعلم أنّ صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه، وعينه بوجه...».

ومنها في أواخر الفصل الثالث من المقالة الأولىٰ من الفن الثالث من الجواهر والأعراض حيث قال: «وأمّا الذات التي هي موصوفة بالمحسوسية والمعلولية ولو بالعرض...» (ج٢ ـ ط١ ـ ص٦٥).

ومنها في أوائل الفصل الأول من الموقف الثالث من الإلهيات حيث قال: «انّ الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه، وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات. وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه، وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية، وهو المعلوم بالعرض...» (ج٣ ت ط١ ـ ص٣١).

ومنها في آخر الفصل الثالث من الباب الرابع من كتاب النفس حيث قال: «يجب أن تعلم أن المذوق في الحقيقة ليس الكيفية الطعمية...» (ج٤ ـ ط١ ت ص٤٠).

ومنها في أوائل الفصل الخامس من الباب المذكور حيث قال: «والمدرك بالذات للنفس هو الصورة الإدراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة...» (ج٤ ـ ط١ ـ ص٤٢).

ومنها الفصل الثاني عشر من الباب المذكور أيضاً وهو آخر فصول ذلك الباب وهو العمدة في مبحث المدرك بالذات والمدرك بالعرض. (ص٤٩ ـ ج٤ ـ ط١).

*وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية إذا صارت منظوراً إليها معقولة بالقصد محكوماً عليها أو بها آنقلبت إسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلّقية. وهذا الانقلاب غير مستحيل، لأنّه كانقلاب المادّة إلى الصورة، والجنس إلى الفصل، والقوّة إلى الفعل، والناقص إلى التامّ. لا كآنقلاب الصورة إلى الصورة، والنوع المحصّل إلى النوع المحصّل، لأنّ الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئاً من الأشياء المحصّلة التامة بل نِسَبٌ إلى الأشياء. وفرق بين الشيء ونسبة الشيء، وكذا فرق بين كون الشيء شيئاً أو قوّة على شيء، إذ القوّة بما هي قوة ليست شيئاً من الأشياء أصلاً.

*اللّهمّ، إلّا، بآعتبار آخر غير آعتبار كونه قوّة حتّى ينجرّ الأمر إلى مالا جهة فيه سوى كونه قوّة، كالهيولى الأولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحداهما بالقوّة وبالأخرى بالفعل.

وما قرع سمعك أنّ المعنى الأدَويّ كالوجود النسبي، والاستقلالي كالوجود المحمولي هما متباينان بالذات، يرام به ما أفدناك تحقيقه لا أنّ لهما ذاتين متباينتين، فإنّ الرابطة لا ذات لها أصلاً كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلاً، ولهذا تقبل الألوان وتظهر بها الحقائق.

والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير أن يكون لكلّ منهما بحسب ذاته حقيقة محصّلة يتغايران بها، بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصّل واللّامحصّل الذي له أن يصير محصّلاً، والشيء واللّاشيء الذي في قوّته أن يصير شيئاً.

---

* قوله: «وهكذا قياس المعاني الحرفية...» وفي هامش بعض مخطوطاتنا عنوان منقول من خطّ المصنّف هكذا: «في أنّ انقلاب المعنى الحرفي إلى الاسمي غير مستحيل مع تباين المعنيين نوعاً. بخطّه رحمه الله». وقوله: «وهذا الانقلاب غير مستحيل...» دفع دخل مقدّر يظهر بالتفات.

* قوله: «اللّهمّ إلّا باعتبار آخر...» كما في الخشب بالنسبة إلى السرير مثلاً. وقوله: «والتباين بين شيئين...» دفع دخل مقدّر كما لايخفى.

قاعـدة

وإذا تحقّقت الأمر في هذه المعاني، ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل، فاجعله أسلوباً مطرداً في جميع الطبائع العامّة المتكرّرة كالوحدة والوجود واللزوم ومضاهياتها، سواء كان بإزائها في الأعيان شيء أم لا، فإنّ الوجود والوحدة مع أنّ حقيقتها واقعة في الأعيان، بل حقيقة الوجود هي أحقّ الاشياء بالوقوع العيني، لكن مفهوميها من المعاني المتكرّرة في العقل، فإنّ لحقيقة الوجود موجودية ولموجوديتها موجودية أخرىٰ وهكذا إلىٰ أن يعتبرها العقل، لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة، وكذا الكلام في الوحدة.

فإن رجع أحد وقال: إنّ العقل يجد أنّ شيئاً من اللّزومات الصحيحة الانتزاع إلىٰ لا نهاية لو لم يكن محكوماً عليه بامتناع الانفكاك عن اللّزوم الأوّل لانفسدت الملازمة الأولىٰ، فيجب أن يصدق الحكم الإيجابي الاستغراقي باللّزوم علىٰ كلّ لزوم لزوم إلىٰ لا نهاية، والموجبة تستدعي وجود الموضوع، فيلزم تحقّق اللّزومات لكونها موضوعات لإيجابات صادقة.

قلنا له: ألم تتذكّر ما بينّاه لك، وسقنا إليه فطانتك كي تُعمِل رويّتك * من أنّ اللزوم إنّما يكون لزوماً إذا اعتبر رابطةً لا مفهوماً مامن المفهومات، فإذن هو بما هو لزوم ليس بشيء من الأشياء حتّىٰ يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم.

ثمّ إذا لوحظ بما هو مفهوم مّا من المفهومات ووصف مامن الأوصاف استؤنف النظر في لزومه أو لا لزومه، فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس إلّا اللّزوم الملتفت إليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم. ولا ضرورة في كون كلّ لزوم ملتفتاً إليه منظوراً فيه بالذات، فلا محالة تنقطع خطرات الأوهام في مرتبة من المراتب.

---

* قوله: «من أن اللّزوم انما يكون...» بيان لما في قوله قلنا له ألم تتذكر مابيّناه لك. وكي تُعمِل، من الإعمال.

وهذا أولىٰ ممّا تجشّمه *صاحب حواشي التجريد في فكّ هذه العقدة: أنّ تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجود مّا تنتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة، والوجود الذي هو مقتضىٰ صدق الموجبة أعمّ من الثاني، فإنّ الموجبة إذا كانت خارجية اقتضىٰ صدقُها وجودَ موضوعها في الخارج، أعمّ من أن يكون بصورة تخصّه كوجود الجسم أولا كوجود الجزء المتّصل الواحد بوجود كلّه، فإنّ هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما إذا كان أحد قسمي المتصل حارّاً والآخر بارداً، فيصدق الإيجاب الخارجي عليه، وإن كانت ذهنية اقتضىٰ صدقها وجود الموضوع في الذهن علىٰ أحد الأنحاء.

وكما أنّ خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحواً خاصّاً من الوجود كالحكم بالتحيز، *فإنّه يقتضي الوجود المستقلّ وصدق الحكم على الجوهر بخواصّه فإنّه يقتضي النحو الخاص به، كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود. وكما أنّ المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل، والممكنة بالإمكان، والدائمة بالدوام.

نقول أيضاً: لزوم شيء لآخر: قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي

---

* قوله: «صاحب حواشي التجريد» يعني به الملّا جلال الدين الدواني. وقوله: «موجودة في نفس الأمر» أعمّ من الخارجي والذهني.

* قوله: «فإنّه يقتضي الوجود المستقل...» اذ غير المستقل في الوجود ليس متحيزاً بالذات. وصدق الحكم، مخفوض معطوف على الحكم أي كصدق الحكم على الجوهر. وقوله: «كذلك خصوصيّات...» كالحكم على الزوجية بأنّها لازمة لماهيّة الأربعة فإنّه يقتضي أن لايكون للزوجية وجود مستقل. وكالحكم بأنّ ماهيّة الأربعة ملزومة للزوجية فإنّه يقتضي الوجود المستقل. وقوله: «وكما أنّ المطلقة...» أي المطلقة العامّة تقتضي وجود الموضوع بالفعل أي في أحد الأزمنة الثلاثة. وقوله: «قد يكون بحسب الوجود بالفعل...» أي اللّزوم قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللّازم، وقد يكون اللّزوم بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه، وقد يكون اللّزوم من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع، والأول كالحرارة للنار، ويمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل كامتناع انفكاك النار في وجودها عن الحرارة. وقوله: «فانقطاع الامتداد...» وهو امر عدمي لازم للمتناهي.

الملزوم واللّازم، بأن يمتنع آنفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللّازم بالفعل؛ وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم آنقطاع الامتداد للجسم، فإنّ معناه أنّه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصحّ أن ينتزع منه آنقطاع الامتداد، فآنقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل.

وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحّة الانتزاع، ومن هذا القبيل لزوم اللّزوم. فإنّ مرجعه أنّ اللّزوم لايمكن صحة آنتزاعه من شيء، إلّا، وهو بحيث يصحّ منه آنتزاع اللّزوم وهكذا، فيكفي في صدق الحكم عليه صحّة آنتزاع اللّزوم منه في هذا النحو من الوجود، أي صحّة آنتزاعه عن موجود بالفعل، كما أنّ القضية الممكنة يكفي في صدقها إمكان وجود الموضوع، إنتهىٰ كلامه.

*وذلك لأنّه مع كونه قد عني نفسه، وبالغ في التدقيق، لم يبلغ كلامه حدّ الإجداء، لأنّ اللّزوم بمجرّد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوّة من غير أن يصير منتزعاً بالفعل لايصحّ أن يقع موضوعاً للإيجاب ويحكم عليه باللّزوم أو اللّالزوم، لأنّه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلّة في الملحوظية، وإذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللّزوم صار مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد.

فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وإن كان في النفس، وليس بهذا الاعتبار موجوداً بالعرض انتزاعياً، بل حقيقيّاً ذهنياً، فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأوّل الـذي يمتنع أن يكون موضوعاً لحكم ايجابي بل ولا سلبي أيضاً. ووجـود الموصوف لايمكن أن يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية أو آنتزاعية، وإلّا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فإنّ وجود السماء مثلاً في ذاتها

* قوله: «وذلك لأنّه مع كونه...» هذا علّة للأولوية في قوله: «وهذا أولىٰ ممّا تجشّمه صاحب حواشي التجريد. وقوله: «لأنّه بهذا الاعتبار...» اي الانتزاع بالقوّة. وقوله: «من قبيل الأول...» أي كونها من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية. وقوله: «ووجود الموصوف...» المراد من الموصوف هاهنا هو الملزوم، ومن الصفة اللّزوم.

غير وجود الفوقية الثابتة، إذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير، وإنّما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخراً عن وجود ذاتها لذاتها.

فالحقُّ علىٰ مامرّ من أنّ اللّزوم له تحقّق رابطي يكفي في كون أحد الشيئين لازماً والآخر ملزوماً، وهذا النحو من الوجود الرابطي وإن كان منسوباً إلى الخارج إذا كان اتصاف الملزوم بالأمر اللاّزم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود اللزوم في نفسه، لأنّ نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحقّقه مع قطع النظر عن كونه رابطاً بين شيئين، بل عند ملاحظة ماهيّته وحقيقته في نفسه، ليس إلاّ في ظرف الذهن، وإن كانت ملاحظته في نفسه لاتنفكّ عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين.

وهذا كما في ملاحظة السلوب والأعدام، فإنّها وإن كانت حقيقتها سلوب الأشياء وأعدامها، لكن للعقل أن يلحظها كذلك، وإذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود، ثمّ مع ذلك لاينسلخ عن كونها سلوباً وأعداماً، لأنّ ماهيّتها كذلك.

وقد مرّ أنّ الوجود *ممّا وقع ظلّه العمومي الانبساطي علىٰ جميع الماهيّات والمفهومات، حتّىٰ علىٰ مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين، فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الأولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي، فتدبّر فيه.

ثمّ إنّ في كلامه بعضاً من مواضع الأنظار.

أمّا أوّلاً: فلأنّ أبعاض المتّصل الواحد قبل أن تقع فيه كثرة واثنينية بنحو من أنحاء القسمة الخارجية، ولو بحسب اختلاف عروضين قارّين أو غير قارّين، لايمكن الحكم الايجابي عليها بشيء حكماً صادقاً بحسب الخارج، فإذا حدثت

---

* قوله: «ممّا وقع ظلّه العمومي...» وذلك لسعة رداء رحمته. وسيأتي التحقيق في الحمل الأولي الذاتي، والحمل الشائع الصناعي في ذيل الإشكال الأول على الوجود الذهني في الفصل الثالث من المنهج الثالث من هذه المرحلة حيث يقول: «تحقيق وتفصيل، إعلم أن حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين...».

الإثّنينية الخارجية، صار كلّ واحد منهما ممّا له وجود في الخارج، وقبل القسمة ليس شيء منهما موجوداً أصلاً، إنّما الموجود هو المادّة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدّة لهما قبل حدوثهما. ثمّ الوجود علىٰ رأيه أمر عقلي انتزاعي نسبي لاتحصّل له إلاّ بما ينتزع منه، فيكون واحداً بوحدة ما ينتزع منه، كثيراً بكثرته، فكيف تكون الأشياء المتعدّدة من حيث تعدّدها موجودةً بوجود واحد؟!.

*وأمّا ثانياً: فلأنّ خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها، لكن ليس يكفي في الحكم علىٰ شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي، بل نقول ما ذكره: من أنّ خصوصيات الأحكام ممّا تقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرّعه عليه من الاكتفاء في الحكم علىٰ شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوّة، وبعد أن يخرج من القوّة إلى الفعل يكون ظرف تحقّقه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ طبيعة القضية الممكنة وإن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان، لكنّها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن علىٰ وفاق سائر القضايا، *ولاشكّ أنّ القضايا التي كلامنا فيها أشدّ استدعاءً لوجود الموضوع من الممكنات، فكيف يتصوّر الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه إلى عدم الثبوت لا خارجاً ولا ذهناً، إلاّ، بعد أن يصير منظوراً إليه؟!.

وأمّا رابعاً: فلأنّ عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه أنّه يمكن لنا أن نحكم علىٰ زيد بأنّه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجوداً في الأعيان، كيف؟ والكتابة بالإمكان حال خارجي لزيد، والحال الخارجي لشيء لا ينفكّ عن وجوده الخارجي.

بل معناه: أنّ القضية الممكنة من جهة إمكان الاتصاف بالمحمول لاتستدعي

* قوله: «وأمّا ثانياً فلأنّ...» هذا اعتراض على قوله فيكفي في صدق الحكم عليه صحّة انتزاع اللّزوم. ..الخ. وقوله: «من أنّ خصوصيات الأحكام...» حتىٰ أنّ العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها.

* قوله: «ولاشكّ أنّ القضايا التي...» أي القضايا التي موضوعاتها اللّزوم.

وجود الموضوع، أي كيفية الرابطة إذا كانت إمكاناً فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكاناً لا تستدعي الوجود للموضوع، بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما؛ وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية أخرىٰ كما *بٱعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته، وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له، والكلام في نفس الأحكام لا في جهاتها، علىٰ أنّ الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة.

فصل ٧

في *ٱستقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان

إنّ لفظ الإمكان في ٱستعمالات الجمهور من الناس يقع على مافي قوّة سلب *ٱمتناع ذات الموضوع أو سلب ٱمتناع النسبة بين طرفي العقد. والإمتناع هو ضرورة ٱنتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة. وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلىٰ أحد هذين الأمرين، فصار معنى الإمكان بحسب ٱستعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل، وإنّما توصف به النسبة المتحقّقة علىٰ طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلّقه الغير الواقع في نفس الأمر، فعندهم ماليس بممكن فهو ممتنع.

---

* قوله: «باعتبار أصل الحكم...» كثبوت نفس الكتابة لزيد. وقوله: «على أنّ الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة» وهي اللّزومات لأنّ الكلام في اللّزوم.

* قوله: «فصل في استقراء المعاني...» الفصل السابع عشر الآتي من هذا المنهج، وكذا ذيل الفصل العاشر من المرحلة الثانية المترجم بقوله: إعضالات وانحلالات، وكذا الفصل الرابع عشر من هذه المرحلة وهو آخر فصولها ممّا يجديك في مطالب هذا الفصل.

* وقوله: «امتناع ذات الموضوع» أي في الهلية البسيطة. وقوله: «أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد» أي في الهلية المركّبة. وقوله: «وبالجملة ضرورة الجانب...» أي الامتناع هو ضرورة الجانب المخالف، والإمكان سلب تلك الضرورة. وقوله: «بالقياس إلى أحد هذين الأمرين» أي الموضوع والنسبة. وقوله: «لا على أنّ هناك...» عطف على قوله على الواجب.

والممكن واقـع على الواجب، وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع، ولا يقع على الممتنع الذي يقابله، لا على أنّ هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الأمر، لأنّ مافي نفس الأمر إمّا الوجود أو الإمكان، وإنّما ذلك في تصوّر العقل وٱعتباره مفهوماً جامعاً لما هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس إلّا أحد الأمرين، لا طبيعة مبهمة متحصّلة بهما مع قطع النظر عن ٱعتبار العقل وتعمّله، ولذلك ليس هو مادّة بل جهة.

*ثمّ ٱنصرف عن الوضع الأوّل بأن ٱعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب كما في الوضع الأوّل، وتارة في طرف السلب، *إذ من شأن الامتناع الدخول على كلّ منهما، وحينئذ *وقع على الممتنع وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع، وتخلّى عن الواجب فصار الإمكان مقابلاً لكلّ من ضرورتي الجانبين، إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابَلَ ضرورة السلب، وبحسب دخوله على السلب قابَلَ ضرورة الإيجاب، ولما لزم وقوع الإمكان على ماليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً

---

* قوله: «ثم انصرف...» أي ثمّ انصرف لفظ الإمكان عن الوضع الأول بأن اعتبر ذلك المعنى أي سلب ضرورة الجانب المخالف سواء كان إيجاباً أو سلباً تارة في طرف الإيجاب ...الخ.

* وقوله: «إذ من شأن الامتناع الدخول...» وفي بعض النسخ بُدِّل الامتناع بالإمكان، والظاهر أن التبديل تحريف. والنسخ الأخرى وهي أكثر من خمس عشرة نسخة من مطبوعة ومخطوطة مصحّحة عدّة منها، فمنصوصة بالامتناع، والامتناع هو الصواب.

* وقوله: «وحينئذ وقع على الممتنع...» أي وحين إذا اعتبر طرف السلب. وقوله: «لكل من ضرورتي الجانبين...» أي سواء كان ضرورة السلب أو ضرورة الإيجاب. وقوله: «وهو الإمكان الحقيقي» أي الإمكان الخاص هو الإمكان الحقيقي. وقوله: «وصارت الأشياء بحسبه...» أي بحسب الإمكان الحقيقي على ثلاثة أقسام. وقوله: «والضرورة بشرط المحمول...» الضرورة بشرط المحمول وجوب لاحق يلحق الممكن بعد حصول الوجود أو العدم بالفعل، ولا تخلو منه قضية فعلية. وإن كانت مقابلة الإمكان بالاعتبار أي باعتبار شرط المحمول. فربما تشاركه ـ الفاء سببيّة ـ في المادة أي في المورد الواحد بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتبار. وقوله: «وهو الإمكان الاستقبالي...» الإمكان الاستقبالي هو سلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبراً في الأوصاف المستقبلة للشيء، وهو الممكن بالمعنى الأخص مع تقييده بالاستقبال. وقوله: «التي يجهل حالها» اي لا يعرف حالها أتكون موجودة إذا حان وقتها أم لا.

وضع منقولاً خاصياً لسلب الضرورة في جانبي الإيجاب والسلب جميعاً وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعاً، وهو أخصّ من المعنى الأوّل.

فكان المعنى الأوّل إمكاناً عامّاً أو عامياً، والثاني خاصّاً أو خاصيّاً بحسب الوجهين؛ وصارت الأشياء بحسبه علىٰ ثلاثة أقسام واجب وممتنع وممكن. كما كانت بحسب المفهوم الأوّل قسمين واجباً وممكناً أو ممتنعاً وممكناً.

ثمّ قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفية أو وقتية، وهو أحقّ باسم الإمكان من المعنيين السابقين، لأنّ هذا المعنىٰ من الممكن أقرب إلىٰ حاقّ الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب، كالكتابة للإنسان لتساوي نسبة الطبيعة الإنسانية إلىٰ وجودها وعدمها له؛ والضرورة بشرط المحمول وإن كانت مقابلة لهذا الإمكان بالاعتبار ـ فربما تشاركه في المادّة ـ لكنّها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الإمكان من حيث الماهيّة. وأخصيّةُ هذا المعنىٰ من اللّذين قبله ليست، إلّا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز.

وقد يطلق الإمكان علىٰ معنى رابع، وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال، وهو الإمكان الاستقبالي، لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إمّا موجوداً أو معدوماً، فالضرورة قد أخرجته من حاقّ الوسط إلىٰ أحد الطرفين، ولذلك آعتبرته فرقة من المنطقيين، لأنّ الباقي على الإمكان الصرف ليس إلّا المنسوب إلى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حالها. ومن آشترط منهم في هذا أن يكون معدوماً في الحال. فقد غفل عن أنّ حسبانه أنّ جعله موجوداً قد أخرجه إلىٰ ضرورة الوجود، آتٍ مثلُه هاهنا، إذ فرض العدم الحالي أيضاً يخرجه إلىٰ ضرورة العدم، فإن آستضرّ بذلك فيستضرّ بهذا، فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجّح. وهذا قول يناسبه النظر المنطقي والأنظار البحثية.

وأمّا التحقيق الفلسفي فيعطي أنّ الممكن في الاستقبال أيضاً لا يتجرّد عن إحدى الضرورتين: الوجوب بآعتبار أحد الطرفين، والامتناع بآعتبار مقابله، من جهة إيجاب العلّة له كما في الحال، فإذن معنى الإمكان واحد تتساوىٰ نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للممكن.

نعم الصدق والكذب لا يتعيّنان في الإمكان الاستقبالي فإنّ الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين، *وأمّا الاستقبالي فقد نظر في عدم تعيّن أحد طرفيه أهو كذلك في الواقع أم لا.

وهذا أيضاً بالقياس إلىٰ علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعاً، بخلاف علوم المبادئ وأوائل الوجود، فإنّ علومهم علّية احاطية ايجابية بتّية، لا أنّها انفعالية إمكانية ظنّية، إنّما الإمكان والظنّ بحسب حال الماهيّات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم، وهو لا ينفكّ عن إيجاب الوجود الناشئ من اقتضاء السبب التامّ، والجمهور يظنّونه كذلك في الواقع، والتحقيق يأباه، لأنّ الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علّته وممتنع بعدمها، فما لا يعلم من الممكن إلّا الإمكان فلا يتصوّر أن يعلم منه أنّه واقع أو غير واقع، وإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً لا ممكناً، وإن علم عدم سببه كان عدمه واجباً لا ممكناً. فإذن وجود الممكنات بأعتبار السبب واجب، فلو اطّلعنا علىٰ جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودَها قطعنا بوجود ذلك الشيء، لأنّه صار واجباً بآعتبار وجود أسبابه.

والأوّل ـ تعالى ـ يعلم الحوادث المستقبلة بأسبابها، لأنّ الأسباب والعلل يرتقي إلى الواجب الوجود، وكلّ حادث ممكن فهو بسببه واجب، ولو لم يجب بسببه لما وُجِدَ، وسببُه أيضاً واجب بغيره إلى أن ينتهي إلىٰ مسبّب الأسباب من غير سبب، فلمّا كان هو عالماً بترتّب الأسباب كان عالماً بلا وصمة شكّ يعتريه.

والمنجّم لمّا تفحّص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع علىٰ جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنّاً وتخميناً، لأنّه يجوّز أنّ ما اطّلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كلّ السبب، بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات، فإن اطّلع علىٰ أكثر الأسباب قوى ظنّه وإن اطّلع على الكلّ حصل له العلم، كما يعلم

* قوله: «وأمّا الاستقبالي فقد نظر في عدم تعين أحد طرفيه...» مع لفظة عدم كما في بعض النسخ المعتبرة، وفي شرح المحقق الطوسي على أول المنهج الخامس من منطق الإشارات.

في الشتاء أنّ الهواء سيحمى بعد ستة أشهر، لأنّ سبب الحَمْي كون الشمس قريبة الممرّ من سمت الرأس، وذلك في وسط البروج الشمالية لسكّان الأقاليم الشمالية، ويعلم بحكم الأوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التي لا تبديل لها أنّ الشمس لا يتغيّر مسيرها، وأنها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدّة. وسنزيدك إيضاحاً لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله ـ تعالى ـ بالمتغيّرات إن شاء الله.

ثمّ قد يطلق الإمكان *ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة وأستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض، وهو كيفيّة أستعداديّة من عوارض المادّة تقبل التفاوت شدّة وضعفاً بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، لأجل تحقّق الأكثر والأقلّ ممّا لابدّ منه، وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان بل إنّه ممّا يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع أستمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التامّ ورفع الإبهام عند تعيين الأمر على مافي فلسفتنا: من أنّ نسبة المادة بأستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتّضح في موعده إن شاء الله وهذا الإمكان لايعدّ من الجهات بل يجعل محمولاً أو جزأه.

فصل ٨

فيه إرجاع الكلام إلىٰ أحكام هذه المفهومات العقلية التي هي موادّ العقود *علىٰ أسلوب آخر

إنّ كلّاً من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادئ الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير. ثمّ العقل بعد التدبّر فيها يحكم بأنّ *الإمكان

---

* قوله: «ويراد به الإمكان الاستعدادي...» الإمكان الاستعدادي مرادف للإمكان الوقوعي.

* قوله: «على أسلوب آخر» كان البحث من أول هذا المنهج إلى هذا الفصل حول تعريف عناصر العقود، وخواص كل منها، وفي هذا الفصل يبحث عنها من حيث انقسام كل واحد منها إلى الذات وبالغير وبالقياس إلى الغير، فعبّر عنه بقوله على أسلوب آخر.

* قوله: «الإمكان لايكون بالغير» إذ لو كان الشيء ممكناً بالغير فإمّا أن يكون في حدّ ذاته

لايكون بالغير، بل بالذات وبالقياس إلى الغير، فسقط من الاحتمالات التسعة واحد، فبقي المتحقّقة منها ثمانية اعتبارات.

*والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الأمر ومراتبها. *اللّهمّ، إلّا، في الماهيّات الإمكانية، فإنّها في مرتبة ذاتها من حيث هي لاتكون متّصفة *بإمكانها الّتي هي حالها في نفس الأمر لا بحسب مرتبة ماهيّاتها، فإنّها من تلك الحيثية ليست إلّا هي، نعم لما كانتجميع السلوب صادقة في حقّ كلّ واحدة منها من تلك الحيثية إلّا سلب نفسها بحقيقتها التصوّرية لا بهليّتها البسيطة أو المركّبة ـ *لأنّ إيجاب نفسها أو غيرها إيّاها أيضاً مع الوجود ـ *فيصدق فيها من جملة السلوب سلب

واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، إذ القسمة إلى الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقي فلا يجوز الخلّو منها، فعلى الأولين يلزم الانقلاب، وعلى الأخير يلزم أن يكون اعتبار الغير لغواً.

* قوله: «والثلاثة التي» لّما كانت الاحتمالات المتحقّقة ثمانية انشعب الفصل إلى ثلاث شعب، ففي الأولىٰ منها يبحث عن الثلاثة التي هي بالذات، وفي الثانية عن الاثنين اللذين هما بالغير، وفي الثالثة منها عن الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير.

* قولـه: «اللّهمّ إلّا في الماهيّات الإمكانية...» الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، فغيرها مسلوبة عنها إلّا سلب نفسها، ومن ذلك الغير الإمكان، فالإمكان منفي عن مرتبة ذات الماهيّة.

* قوله: «بإمكانها التي هي حالها...» هكذا كانت العبارة في جميع النسخ التي عندنا، فالتي صفة للإمكان باعتبار انّه حال من أحوال الماهيّة كما قال التي هي حالها، أو انّ الإمكان جهة من الجهات الثلاث. وتبديل «التي» بـ «الذي» تصحيح قياسي ليس بصواب.

* قوله: «لأنّ إيجاب نفسها» علّة لقوله: «لا بهليتها البسيطة» وقوله: «أو غيرها إيّاها» علّة قولـه: «لا بهليتهـا المـركبـة» أي إيجاب غيرها إيّاها. فإنّ الهلية البسيطة هي إيجاب شيء فقط أي ثبوت شيء كقـولـك زيد موجـود، والمـركّبة ثبوت شيء لشيء كقولك زيد كاتب فالهلية البسيطة والمركّبة كلتاهما مع الوجود. وأمّا صدق السلوب على الماهيّة فهو بحقيقتها التصورية لا يحتاج إلى وجودها. فقوله: «فيصـدق فيهـا» جواب لقـوله: «لما كانت جميع السلوب...»، وقوله: «لا بهليّتها» إلى قوله: «مع الوجود» جملة وقعت في البين أيضاحاً.

* قولـه: «فيصـدق فيها من جملة السلوب...» الوجوب هو ضرورة الوجود، والامتناع هو ضرورة العدم، والإمكان هو سلب الضرورتين أي سلب ضرورتي الوجود والعدم. فيصدق في الماهيّات

ضرورتي الوجود والعدم، وكذا سلب سلبها أيضاً، إلاّ، أنّ صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها، لا علىٰ طريقة إيجاب تلك السلوب لها، *وبينهما فرقان عظيم. *وحمل الإمكان على الماهيّة كنظيرتها من قبيل الأول دون الثاني.

*كيف؟ ولو كان المقسم في الأقسام الثلاثة حال الشيء بالقياس إلى الوجود

سلب الإمكان عنها، وسلب سلبه أيضاً لأنها من حيث هي ليست إلاّ هي وهذا السلب أعني سلب سلبه مفاد لا إمكانها، ولذا يقال: اجتماع النقيضين في مرتبة الماهيّة غير ضائر. ثم قال: «إلاّ أنّ صدق هذه السلوب...» أي انّ صدق هذه السلوب بحسب التصوّر لا بحسب التصديق. وقوله: «لا على طريقة إيجاب تلك السلوب لها» أي لا على طريقة ثبوت السلب للماهيّات وإلاّ لكانت تلك السلوب عينها أو جزأها.

* قوله: «وبينهما فرقان عظيم» إذ الأول لايستلزم الوجود دون الثاني فإنّ إيجاب شيء لشيء فرع ثبوت الموجب له.

* قوله: «وحمل الإمكان على الماهيّة كنظيرتها من قبيل الأول دون الثاني» الضمير في نظيرتها راجع إلى الإمكان باعتبار أنّ الإمكان حال من أحوال الماهيّة، أو انّه جهة من الجهات الثلاث. والنظيرة بمعنى العبارة الأخرىٰ لمعنىٰ إمكان الماهيّة أي لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم كما قال سلب ضرورتي الوجود والعدم. وبعبارة أخرىٰ، كنظيرتها أي كتفصيلها أي لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم. وفي بعض النسخ كنظيريه أي الوجوب والامتناع النظيرين للإمكان. وفي أخرىٰ كنظيريها ووجهها ظاهر. وكان قوله الآتي: «واعلم انّ مفهوم...» في الواجب والممتنع والممكن يؤيدهما فتأمل. والمراد بالأول هو قوله: «إلاّ أنّ صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها. والمراد الثاني هو قوله: «لا على طريقة إيجاب تلك السلوب لها. وجملة الأمر أن صدق الإمكان واللا إمكان عليها من حيث إن الماهيّة مصدوقة لتلك السلوب هو نحو صدق الذاتي من باب البرهان على موضوعه أي اللاّزم للماهية، لا على أنها مصداق لها نحو صدق الذاتي من باب الإيساغوجي، وإلاّ لكانت تلك السلوب عينها أو جزأها كالجنس والفصل والنوع.

* قوله: «كيف ولو كان المقسم...» متعلّق بقوله اللّهمّ إلاّ في الماهيّات الإمكانية. أي كيف تكون الماهيّات الإمكانية في مرتبة ذاتها متّصفة بإمكانها؟ ولو كانت كذلك لم تكن القسمة عقلية حاصرة. وعدم الحصر برهن على وجهين: أحدهما أنّ الماهيّة، بحسب نفس مرتبتها ربّما لم يكن لها شيء من الثلاثة أي مواد العقود عند العقل. وثانيهما قوله ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها لاتكون القسمة حاصرة لأنّ المجموع من الماهيّة والإمكان مثلاً ليس بممكن لأنّ الإمكان جزؤه بالحقيقة، ولا واجب ولا ممتنع لأنّه أخذ فيه الإمكان فبقي شيء يخلو منه تلك الثلاثة. فقوله فتكون نفسها نفسها وذلك الشيء، أي تكون الماهيّة مجموع نفسها وذلك الشيء الذي هو إحدىٰ مواد العقود.

والعدم بجميع الحيثيّات والاعتبارات ـ أعمّ من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أيّة مرتبة منه ـ لم تكن القسمة عقلية حاصرة، فإنّ الماهيّة بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل، ولو سلّم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها، فتكون نفسها أيضاً مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فتكون نفسُها نفسَها وذلك الشيء، فلاتكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلوّ حاصلاً في الأقسام الثلاثة.

*وكون بعض هذه الأقسام حاصلاً في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب ـ تعالى ـ أنّما نشأ من خصوصية القسم، لا بآعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم، فإنّ مجرّد ذلك لا يستدعي أن يكون الواجب بالذات مثلاً مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته، وإلاّ لما أحتجنا بعد تحصيل كلّ قسم إلى آستيناف بيان وبرهان علىٰ كون وجوب وجوده ـ تعالىٰ ـ عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته أو آعتبار آخر متأخّر عن نفس ذاته ـ تعالىٰ ـ. *وفرق بين كون

* قوله: «وكون بعض هذه الأقسام...» جواب عن سؤال مقدر وحاصل السؤال أنّ الامكان كالوجوب والامتناع من المواد الثلاث، فإذا لم يكن الإمكان ذاتياً للماهيات لم يكن الوجوب والامتناع أيضاً ذاتيين لموضوعاتها فكيف قلتم إن الواجب تعالىٰ وجوبه عين ذاته؟. وحاصل الجواب أنّ خصوصية القسم أي الوجود الواجبي هو محض تأكد الوجود المعبّر عنه بوجوب الوجود، وإلاّ فمفهوم المقسم باقٍ على حكمه المقدّم في أول الفصل من هذا المنهج من أنّ كل مفهوم بحسب ذاته ما أن يقتضي الوجود، أو يقتضي العدم أو لايقتضي شيئاً منهما فحصلت الأقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاتـه والممتنـع لذاتـه. فلا يخفىٰ عليك أنّ قولـه اللّهمّ إلاّ في المـاهيّات الإمكـانيّة ...الـخ على مبنى السؤال المـذكور والجواب عنه، استثناء لمجرّد تقرير البحث لأنّ غير الماهيّات الإمكانية مشترك في ذلك أيضاً فتبصّر، ألا ترىٰ أنّه قال: فإنّ مجرّد ذلك لايستدعي ـ إلى قوله: وإلاّ لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان وبرهان على وجوب وجوده عين ذاته؟ وفي كلامه هذا ناظر إلى الفصل الثالث من هذا المنهج في أنّ واجب الوجود إنّيّته ماهيّته.

* قوله: «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليها...» يعني أن صدق الإمكان مثلاً على الماهيّات بمعنىٰ أنّها مصدوقة لصدق الإمكان عليها نحو الذاتي في كتاب البرهان الذي هو اللازم للماهيّة. لا على أنها مصداقة له نحو الذاتي في كتاب الإيساغوجي بمعنى الذاتيات الثلاث من الجنس والفصل والنوع. والمصدوق أعمّ من أن يكون ذاتياً للشيء أولا كالواجب تعالىٰ فإنّه مصدوق للوجود العام

الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم،وكونها مصداقاً لصدقه. *فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره: أنّ الماهيّة الإمكانية لا ينفكّ عنها الإمكان في أيّة مرتبة أخذت.

*وأعلم: أنّ مفهوم واجب الوجود شامل لعدة أقسام:

*منها: واجب، يمتنع أنتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلّية من الذات لثبوته لها، وهو القيّوم ـ تعالىٰ ـ. والضرورة هناك ذاتية أزلية مطلقة.

*ومنها: نِسبٌ ضروريةٌ لمحمول إلىٰ موضوع لايكون الموضوع علّة لثبوت

وليس مصداقاً له، والمصداق يطلق على الذاتيات فزيد مثلاً مصداق للانسانية، والمصدوق يطلق على العرضيات فزيد مثلاً مصدوق للأبوة. ثمّ إنّ إعمال المصدوق في المقام مجرّد اصطلاح من المصنّف لم أره في زبر غيره من المتقدّمين عليه، كما أنّه لم يأت به في غير هذا الموضع من الكتاب.

* قوله: «فلا تنافي...» فإنّ الماهيّات الإمكانية لاينفك عنها الإمكان بمعنى الذاتي واللّزوم في كتاب البرهان، وهي منفكة عنه بمعنى الذاتي من الإيساغوجي فهي بحسب مرتبة ماهيّاتها عارية عنه.

* قوله: «واعلم أنّ مفهوم...» كان البحث حوم الاحتمالات المتحقّقة الثمانية من عناصر العقود، وقد ذكر الثلاثة منها، وبقيت خمسة منها وهما الاثنان اللذان بالغير والثلاثة التي بالقياس إلى الغير. وأمّا قوله واعلم أنّ مفهوم واجب الوجود شامل لعدّة أقسام ـ إلى قوله والاثنان اللّذان هما بالغير، فمطلب في شمول كل واحد من الثلاثة التي بالذات وقع في ذيل البحث عن الثلاثة بمناسبة للبحث لايخفىٰ وجهها.

* قوله: «منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه» أي محمول الهل البسيط أي الوجود فتقول: الله موجود؛ وكذا في نحو الحي والعالم ونحوهما من صفات الواجب تعالىٰ، فتقول: والله حي عالم قادر من القضايا الضرورية المطلقة الذاتية الأزلية الصادقة عليه سبحانه فقط كقولك: والله حي عالم بالضرورة الأزلية، وذلك لأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. وتلك القضايا هي أشرف القضايا، مطلقة أي طلق محض وبسيط صرف لا قيد فيها حتىٰ قيد مادام الذات.

* قوله: «ومنها نِسَبٌ ضروريةٌ لمحمول...» أي القضايا التي تسمّىٰ بالضرورية الذاتية. وهي تنعقد في موارد ثلاثة: في حمل ذات الشيء على ذاته بمعنىٰ عدم فقدان الشيء نفسه، مثل الإنسان انسان بالضرورة؛ وحمل ذاتياته عليه كالإنسان حيوان بالضرورة؛ وحمل لوازم ماهيّته عليها كالأربعة زوج بالضرورة، وكلّها تقيد بما دامت ذات الموضوع موجودة. والأوليان منها لايكون الموضوع علّة لثبوت المحمول له، وأمّا الثالثة فنفس ذوات الموضوع علّة لتلك النسب الضرورية، وهذه هي

المحمول له، ككون الإنسان إنساناً أو حيواناً. والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به.

ومنها: نسب ضرورية تكون لها علّة تكون هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا، وضرورتها أيضاً ذاتية بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع *ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف.

وكذا مجرّد مفهوم الممتنع بالذات يتحصّل في أقسام:

منها: ما يمتنع الوجود بالنظر إلىٰ ذاته من حيث هي لا بعلّية واقتضاء منها، كشريك الباري ـ تعالىٰ ـ والمعدوم المطلق والشرّ المحض.

ومنها: ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته ولكن لا بعليّة منه، لضرورة عدم ذلك المحمول عنه، ككون الإنسان جماداً.

ومنها: ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلىٰ ذاته بذاته، ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فرداً، فإنّ اقتضاءها للزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها.

*وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب أموراً ممكنة تصدق في كلّ منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامّان موجب وسالب، والموجب فيه يستلزم السالب، ويكون العقد مركّباً من قضيتين موجبة وسالبة.

*وأموراً مركّبة فرضاً من الواجبين أو الممتنعين أو ضدين، فإنّ ضرورة

مفاد قوله: ومنها نسب ضرورية تكون لها علّة تكون هي نفس ذوات الموضوع ...الخ. وأمّا الأوليان فهما مراد قوله: ومنها نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لايكون الموضوع علّة لثبوت المحمول له...الخ.

* قوله: «لكن مع وصف الوجود لا بالوصف» على التحقيق الذي تقدّم في ذنابة الفصل الأول من هذا المنهج ،

* قوله: «وكذا مفهوم الممكن بالذات» أي الممكن الخاص.

* قوله: «وأموراً مركّبة...» لمّا كان المركب متأخراً عن رتبة أجزائه فهو ممكن بالنسبة إليها، ولو كان أجزاؤه واجبات. فضرورة وجود أجزائه، أو عدم ضرورة وجود الأجزاء لايوجب رفع إمكان المركب منها. فلو قلنا إن المركب من الواجبين له ضرورة الوجود، أو المركب من الممتنعين له ضرورة

الـوجـود أو العدم لتلك المركّبات ليست لذواتها بما هي مركّبات، بل لعلّة هي خصوصيات الأجزاء.

والاثنـان اللّذان هما بالغـير أي الـوجـوب والامتناع إنّما يعرضان لجميع الممكنـات، ولا يعـرضان ألبتة ولا أحدهما لشيء من الواجب بالذّات والممتنع بالذّات. وقد مرّ أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بغيره.

*وأمّا الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير *فهي لا تصادم التي هي بالذات

العدم، فهذه الضرورة لاتنافي إمكانه ولا يسلب الإمكان عنه فإنّ هذه الضرورة من قبل الأجزاء لا من قبل المركّب من حيث هو مركّب فانّه من هذه الحيثية ممكن مفتاق إلى أجزائه واقع في مرتبة متأخّرة عنها، وهذا مراده من قوله فإنّ ضرورة الوجود أو العدم ...الخ. وسيأتي سلطان هذا البحث في الوهم والتنبيه من الفصل السادس عشر من هذا المنهج حيث يقول: ومن هاهنا وضح أنّ وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انّما هو بالغير لا بالذات، وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لأنّ المجموع في مرتبة أحد الجزأين ليس واجباً ولا ممتنعاً بل مادام كونه مجموعاً (ص٥٥ ج١ ط١).

* قوله: «وأمّا الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير...» يجب أن يكون في ذكرك أنّ كل مورد يقال واجب بالغير، أو ممتنع بالغير، كان ذلك الوجوب والامتناع حال الشيء ووصفه، نحو ما يقال واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات؛ وأن كل مورد يقال الوجوب أو الامتناع أو الإمكان إلى الغير، كان ذلك الوجوب أو الامتناع أو الإمكان بيان حال الغير ووصفه عندما يقاس الشيء إلى ذلك الغير. مثلا إذا قلت: العلّة التامّة واجبة بالقياس إلى وجود معلولها، كان معنى ذلك أنّ المعلول إذ اعتبر وجوده ولوحظ قياسه إلى علّته كان وجود العلّة واجباً أي كانت علته واجبة الوجود بالقياس إلى وجود معلولها. وهكذا إذا قلت: المعلول واجب بالقياس إلى علّته كان معناه أنّ العلّة إذا اعتبر وجودها ولوحظ قياسها إلى وجود معلولها كان وجود المعلول واجباً فوجود المعلول واجب بالقياس إلى وجود علّته.

وبعبارة أخرى أنّ العلّة واجبة بالقياس إلى المعلول يعني أن المعلول تأبى ذاته إلاّ أن تكون للعلّة ضرورة الوجود، وأنّ المعلول واجب بالقياس إلى العلّة يعني أنّ العلّة تأبى ذاتها إلاّ أن تكون للمعلول ضرورة الوجود فتبصّر.

* قوله: «فهي لاتصادم...» أي الوجوب بالذات يجتمع مع الوجوب بالقياس إلى الغير، وهكذا مع كل واحد من الامتناع بالقياس إلى الغير، والإمكان بالقياس إلى الغير. وكذلك الامتناع بالذات يجتمع مع كل واحد من الامتناع بالقياس إلى الغير، والوجوب بالقياس إلى الغير، والامكان بالقياس

في التحقّق، وإن خالفهـا في المفهـوم. فالوجوب بالقياس إلى الغير يعمّ جميع الموجودات، إذ لا موجـود إلّا وله علّية أو معلولية لشيء آخر. وكلٌّ واحد من العلّة والمعلول له وجوب بالقياس إلى الآخر، لأنّ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقّق الشيء بالنـظر إلى الغـير علىٰ *سبيل الاستدعاء الأعمّ من الاقتضاء،

إلى الغير. وكذلك الامكان بالذات يجتمع مع كل واحد من الإمكان بالقياس إلى الغير، والوجوب بالقياس إلى الغير، والامتناع بالقياس إلى الغير.

* قوله: «على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء» لما كان الوجوب بالقياس إلى الغير هو ضرورة تحقّق الشيء بالنظر إلى الغير فالغير تأبى ذاته إلا أن تكون لذلك الشيء ضرورة الوجود يعني إذا كان الغير موجوداً فلابدّ من أن يكون هذا الشيء موجوداً سواء كان باقتضاء ذاتي أي علية تامّة كما في الوجوب بالقياس المتحقّق في المعلول بالنسبة إلى علّته أي المعلول ضروري الوجود بالقياس إلى علّته ضرورة ناشئة من اقتضاء العلّة وجوده؛ أو كان بحاجة ذاتية كما في الوجوب بالقياس المتحقق في العلة بالنظر إلى معلوله أي العلّة ضرورية الوجود بالقياس إلى معلولها ضرورة ناشئة من حاجة المعلول إليها حاجة ذاتية ـ وسيأتي زيادة توضيح في أول التنبيه الآتي فيهما من أنّ وجوب العلّة بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه بها أن تكون هي ممّا وجب لها الوجود إمّا بنفسها كما في العلّة الأولىٰ أو بغيرها؛ وأن وجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلّة كونها بتماميتها متأبيّة إلّا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج ـ أو كان لا بذلك الوجه ولا بهذا الوجه بل كان باستدعاء من الطرفين أي بلا اقتضاء لأحدهما بالنسبة إلى الآخر كالأول ولا حاجة ذاتية له إليه كالثاني، بل كان كوجودي المتضائفين فإنّ كل واحد منهما واجب بالقياس إلى الآخر لا بالآخر، وكمعلولي علة ثالثة فإنّه ليس ولا واحد منهما مقتضياً لوجود الآخر ولا محتاجاً إليه، بل يكون كل عند وجود الآخر ضروري الوجود لأنّهما معلولا علّة ثالثة وبينهما علاقة طبيعيّة فهما متضائفان أيضاً فتبصر.

والمتضائفان بما هما متضائفان لا علّية بينهما لأنّ العلّية تستدعي تقدّم العلّة على المعلول وهو يصادم التكافؤ والمتضائفان متكافئان تحقّقاً وتعقّلاً.

وجملة الأمر أنّ الاستدعاء أعم من الاقتضاء فيشمل الوجوه الثلاثة المتقدمة بخلاف الاقتضاء لأنّ المتكافئين لا اقتضاء أي لا علية لأحدهما على الآخر كما دريت. ثمّ نحن عبّرنا عن الوجه الأوّل بالاقتضاء، وعن الثاني بالاحتياج، وعن الثالث بالاستدعاء، ولكنّ المصنّف قال سواء كان باقتضاء ذاتي أو بحاجة ذاتية، فيجب التوسع في المراد من قوله باقتضاء ذاتي حتىٰ يشمل الوجهين الأول والثالث. أو يقال: انّ قوله أو بحاجةٍ ذاتية لاينحصر في الوجه الثاني بل يشمله والثالث. وانّ الاقتضاء الذاتي منصرف إلى الأول، لكن قوله ووجود تعلقي ظلي يؤيّد المعنى الأول، والوجود التعلقي الظلّي

ومرجعه إلى أنّ الغير تأبىٰ ذاته إلّا أن تكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي أو بحاجة ذاتية ووجود تعلّقي ظلّي، *وقد وقع في الأحاديث الإلٰهية: يا موسى: أنا بدُّك اللّازم.

والإمتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكلّ موجود واجباً أو ممكناً بالنسبة إلى عدم معلولـه أو عدم علّته أو مايلزم عدم معلوله أو عدم علّته، وكذا يعرض لكلّ معـدوم بما هو معـدوم ـ ممتنـع أو ممكن ـ بالنظر إلىٰ وجود معلوله أو وجود علّته. *وبالجملة وجـود ما يصادمه وجوده.

والإمكان مقيسًا إلى الغير لا يعرض للواجب القيوّم بالقياس إلىٰ شيء من الموجودات الممكنة، إنّما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجباً آخر، وبالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر، ويعرض أيضاً لموجودات ممكنة بعضها مقيساً إلى بعض، أو *لمعدومات ممكنة كذلك، أو لموجود ممكن مقيساً إلى معدوم ممكن، أو بالعكس؛ كلّ ذلك بشرط أن لايكون بين المقيس والمقيس إليه علاقة علّية أو معلولية، ويعرض لأمور ممتنعة بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء ممكنة بالذات وما يلزمها، *لعدم العلاقة الاستدعائية بينها.

هو الإمكـان الفقـري الذي تقدم في أول الفصل الأوّل من هذا المنهج فتدبر. وبالجملة العلاقة الاستدعائية تشمل الوجوه الثلاثة.

* قوله: «وقد وقع في الأحاديث...» هذا النداء شـامل جميـع ما سـواه سبحانه فإنّه بدّهم اللّازم لقيامهم به وهو القائم القيوم عليهم.

* قوله: «وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده» ضمير يصادمه راجع إلى المعدوم في قوله «وكذا يعـرض لكلّ معدوم بما هو معدوم» وضمير وجوده إلى مافي ما يصادمه.

* قوله: «أو لمعدومات ممكنة كذلك» أي بعضها مقيساً إلى بعض.

* قوله: «لعدم العلاقة الاسـتدعائية بينها» اللّام بمعنىٰ عند كقوله سبحانه:﴿أقم الصّلاة لدلوك الشمس إلى غسق اللّيل﴾.

*تنبيه

وجـوب العلّة بالقياس إلىٰ وجـود المعلول عبارة عن استدعائه *بحسب وجوبه بها أن تكون هي مما وجب لها الوجود، إمّا بنفسها كما في العلّة الأولى أو بغيرها.

ووجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلّة *كونها بتماميتها مُتأبيّةً، إلاّ، أن يكـون معلولها ضروري الثبوت في الخارج *مع عزل النظر عن أنّ المعلول له وجوب حاصل له من العلّة، *فإنّ هذا حال المعلول في نفسه وإن كان من جهة إعطاء العلّة إيّاه، ويعبّر عنه بالوجوب بالغير.

ووجوب أحد المعلولين لعلّة واحدة بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبىٰ أن يكون هذا غير ضروري الوجود *بحسب اُقتضاء الغير ضرورتها جميعاً مع عدم الالتفات إلى أنّ هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقّق، *لأنّ هذا حال

---

* قوله: «تنبيه وجوب العلّة...» أراد في هذا التنبيه بيان طائفة من الاحتمالات المتحقّقة المذكورة على سبيل التوضيح. ولمّا كان بالتعمّق في ما تقدّم من هذا الفصل يعلم ما أتى به في التنبيه صدّرها بهذا العنوان، ثمّ ذكر سبعة منها هي وجوب العلّة بالقياس إلى وجود المعلول، وعكسه، ووجوب أحد المعلولين لعلّة واحدة بالقياس إلى الآخر، والوجوب بالغير، والامتناع بالغير، والامتناع بالقياس إلى الغير، والإمكان الخاصّ بالقياس إلى الغير.

* قوله: «بحسب وجوبه بها» أي وجوب المعلول بعلّته بحسب احتياجه اليها.

* قوله: «كونها بتماميّتها» أي من حيث إنّها تامّة.

* قوله: «مع عمل النظر...» فإنّ هذا النظر يوجب أن يكون واجباً بالغير لا واجباً بالقياس إلى الغير. وقد دريت أنّ وجوب المعلول بالقياس إلى العلّة حال العلّة وصفة لها، وأما وجوب المعلول بالعلّة فحال للمعلول وصفة له.

* قوله: «فإنّ هذا حال المعلول في نفسه» أي هذا النظر إلى أنّ المعلول له وجوب حاصل من العلّة، حال المعلول في نفسه كما دريت.

* قوله: «بحسب اقتضاء الغير ضرورتها جميعاً» المراد من الغير هو العلّة.

* قوله: «لأنّ هذا حال شقيقه لا حاله» أي الوجوب بالقياس يوجب أن يكون هذا الالتفات إلى أنّ هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق أي واجب بالغير حال شقيقه لا حاله، وأمّا ماهو حاله فهو الوجوب بالقياس.

شقيقه لا حاله.

والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك، *لا أنّه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عندما يلحظ مقيساً إليه، لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير. وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العامّية.

وأمّا في طريقتنا فسيلوح لك مافيه إن كنت من أهل الطريق. ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلّة وبالقياس إليها جميعاً بخلاف العلّة، فإنّها واجبة بالقياس إلى المعلول لا به، *وكذا كلّ واحد من معلولي علّة واحدة نظراً إلى الآخر.

*والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير.

والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير، وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلّة أو عدمه

---

* قوله: «لا أنّه اعتبار في الشيء...» أي ليس بالوجوب بالقياس إلى الغير. والضمير المخفوض في مقيساً إليه راجع إلى الغير. وقوله لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير يعني به الوجوب بالغير. وقوله هذا فرق صحيح أي كون الوجوب بالقياس إلى الغير اعتباراً في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عندما يلحظ مقيساً إليه، وكون الوجوب بالغير اعتباراً في الشيء من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير؛ فإنّ بينهما فرقاً صحيحاً كما لايخفى. وإنّما قال في الفلسفة العامّية، لأنّها قائلة إنّ الوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك، والحال أنّ المعلول ليس له نفسية بل ربط محض وفقر صرف على منظر الحكمة المتعالية، ولذلك قال: وأمّا في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ...الخ.

* قوله: «وكذا كل واحد...» لفظة ذا تشير إلى القريب أي مثل هذا الأخير وهو الوجوب بالقياس، كل واحد من معلولي علّة واحدة نظراً إلى الآخر أي الوجوب بالقياس جار في كل واحد منهما نظراً إلى الآخر.

* قوله: «والامتناع بالغير هو ضرورة...» والامتناع بالغير يجب أن يكون ممكناً بالذات، لا واجباً بالذات فإنّ الواجب بذاته لايكون واجباً بغيره، ولا ممتنعاً بالذات فانّ ما يمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره وإلّا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير، كما يأتي البحث عنه في الفصل الثاني عشر من المرحلة الثانية حيث قال تسجيل انّك قد سمعت سابقاً ...الخ.

بالنسبة إلى وجودها، *ويفترق عنه بالتحقّق في عكس هاتين الصورتين، وفي عدم أحد معلولي علّة واحدة بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر.

والإمكان الخاصّ بالقياس إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجوداً وعدماً حين ما يلحظ مقيساً إليه، وهذا انّما يتحقّق في الأشياء التي لاتكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلّية والمعلولية، أو *الاتفاق في معلولية علّة واحدة.

فصل ٩

في *أنّ الإمكان يستحيل أن يكون بالغير

لمّا تيقّنت أنّ قسمة الشيء إلى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية، إذ كلّ مفهوم *فهو في ذاته إمّا ضروري الوجود أو لا، فإمّا ضروري العدم أو لا. وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان، كلّ واحدة منها تتركّب من الشيء ونقيضه، وهكذا حال كلّ قضية منفصلة تكون أجزاؤها أكثر من اثنين، فإنّها تكون بالحقيقة منفصلتين أو أكثر.

---

* قوله: «ويفترق عنه بالتحقّق في عكس هاتين الصورتين» أي يفترق الامتناع بالقياس إلى الغير عن الامتناع بالغير في عدم العلّة بالنسبة إلى وجود المعلول، أو في وجود العلّة بالنسبة إلى عدم المعلول فتبصّر.

* قوله: «أو الاتّفاق في معلولية واحدة» بكسر الاتّفاق، أي أو من جهة الاتفاق في معلولية علةٍ واحدة، والاتّفاق بمعنى الاتّحاد والموافقة.

* قوله: «فصل في أنّ الإمكان يستحيل أن يكون بالغير» مهّد أوّلاً مقدّمةً وهي أنّ قسمة كل قضية إلى أقسام دائرة بين النفي والإثبات هي في الحقيقة تكون إمّا قضية واحدة منفصلة إن كانت الأجزاء اثنين، أو منفصلتين أو أكثر إن كانت الأجزاء أكثر من اثنين. ثم شرع في بيان المقصود بقوله فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه ...الخ.

* قوله: «فهو في ذاته» أي مع عزل النظر عن الأغيار سواء كانت حقيقية خارجية، أو تعمّلية عقلية.

فحينئذٍ الشيء بأيّ اعتبار وحيثية أخذ لايكون إلّا أحد هذه الثلاثة. *فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الإمكـان؛ فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر *إلىٰ حيثية واحدة إمكانان أحدهما بالغير والآخر بالذات، *بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له. لاستحالة ذلك كما سيظهـر. *ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستنداً إلى الذات بالمعنى المذكور وإلى الغير جميعاً، كما مرّ في الوجوب من أنّه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات.

وأمّا تحقّق إمكانين لشيء واحد بآعتبار واحد فهو مستبين الفساد. فكما لا يتصوّر لشيء واحد بأعتبار واحد وجودان أو عدمان، فكذلك لا يتصوّر لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثّرة للذات *ضرورتا وجود واحد، أو ضرورتا عدم واحد، أو لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد. كيف! وهذه المعاني طبائع ذهنية *لا تتحصّل إلّا بالإضافة، ولا تتعدّد كلّ منها إلّا بتعدّد ما أضيفت هي إليه،

* قوله: «فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه... إلى قوله الإمكان» الإمكان خبر لقوله فإذا كان. وضمير حاله راجع إلى الشيء. وحاله بحسب ذاته في الهلية البسيطة، وبحسب وصفه في الهلية المركبة.

* قوله: «إلى حيثية واحدة...» هي حيثية وجود ذاته، أو حيثية وصف من أوصافه.

* قوله: «بمعنىٰ كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له» أي كافية في صدقه بأن تكون الذات مصدوقة له، لا بمعنى اقتضائها له أي علّيتها له حتىٰ يكون الإمكان من لوازم الماهيّات على المعنى المصطلح الشائع في اللّوازم وهو كون اللازم باقتضاء ملزومه أي كون اللازم معلولاً للملزوم.

* قوله: «ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستنداً إلى الذات...» وذلك لأنّه يستلزم كون الذات كافية لصدق الإمكان عليها، وغير كافية وهو محال لرجوعه إلى اجتماع النقيضين.

* قوله: «ضرورتا وجود واحد» أي وجوبان. وقوله: «أو ضرورتا عدم واحد» أي عدمان. وقوله: «أو لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد» أي امكانان.

* قوله: «لا تتحصّل إلّا بالإضافة» أي بالإضافة إلى الوجود في الوجوب، وبالإضافة إلى العدم في الامتناع، وبالإضافة إلى الوجود والعدم كليهما في الإمكان. وكل واحدة منها لا تتعدّد إلّا بتعدّد ما

فلو فرض إمكان بالغير لشيء مّا، فهو مع عزل النظر عن الغير أهو في حدّ ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه إمكانان، وقد علمت بطلانه. أو ضروري أحد من الوجود والعدم، *فقد أزاله ذلك الغير عمّا يقتضيه بذاته وكساه مصادم ما أستوجبه بطباعه.

*وليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متّصفة بالإمكان الذاتي، لأنّه عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين، لا اقتضاءها سلبهما، وبينهما فرق إذ الأوّل سلب تحصيلي لا إيجاب سلب أو إيجاب عدول، والثاني إيجاب لأحدهما. والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لايحوج صدقه على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له، بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق.

أضيفت إليه ولا يتصوّر لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فلا يتصوّر وجوبا وجود واحد، ولا عدما عدم واحد، ولا إمكانان لوجود واحد وعدم واحد.

* قوله: «فقد أزاله ذلك الغير...» أي لو فرض إمكان بالغير لشيء ما ليستفهم الفارض هل هو أي ذلك الشيء في حد ذاته ممكن أو واجب أو ممتنع؟ فعلى الأول يلزم أن يكون لشيء واحد بعينه إمكانان وقد علمت بطلانه؛ وعلى الأخيرين أي كونه واجباً أو ممتنعاً أي ضروري الوجود وضروري العدم يلزم أن يكون ذلك الغير قد أزال ذلك الشيء عمّا تقتضيه ذات ذلك الشيء وهو الوجوب أو الامتناع، وكسي ذلك الشيء إمكاناً هو مصادم ما استوجبه ذلك الشيء بطباعه أي الوجوب أو الامتناع، ويلزم من إزالة الوجوب أو الامتناع عنه، وإلباسه مصادم الوجوب أو الامتناع أي الإمكان، الانقلاب فتبصّر.

* قوله: «وليس كذلك إذا كان الوجوب...» جواب عن سؤال مقدّر، تقدير السؤال أنّكم قلتم على الوجهين الأخيرين المذكورين آنفاً يلزم الانقلاب، فلم لايلزم الانقلاب إذا كانت الذات متّصفة بالإمكان وصارت واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير؟ فكما يصح أن يكون الشيء ممكناً فيصير واجباً أو ممتنعاً بالغير فليصح أيضاً أن يكون واجباً أو ممتنعاً فيصير ممكناً بالغير فأجاب بأن بين الأمرين فرقاً وذلك أنّ الذات إذا كانت واجبة أو ممتنعة فصارت ممكنة بالغير كان الوجوب أو الامتناع صفة له فأزالها ذلك الغير عنها وكساها مصادمها الذي هو الإمكان، وأمّا إذا قلنا إنّها متّصفة بالإمكان فمعناه أنّه عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين ...الخ.

*فالإمكان لأجل هذا ليس من لوازم الماهيّات على المعنى المصطلح الشائع في اللّوازم، بل على مجرّد كون الماهيّة *كافية لصدقه عليها لا بمقتضٍ ولا باقتضاء، *نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظراً إلىٰ نفس الذات الإمكانية حين ماهو موجود أو معدوم في الخارج وثابت في العقل، أو صحّة إيجاب سلب الضرورتين لماهيتّها بحسب حكم العقل، من لوازم الماهيّات على المعنى الشائع فيها، لكن ليس شيء منها حقيقة الإمكان كما يسوق إليه البرهان، بل الممكن أشدّ محوضة في عدم التحصّل وأوكد صرافة في القوّة والفاقة.

ومنهم: من يجعل الإمكان بمعنى تساوي الطرفين نظراً إلى الذات، أو بمعنى السلب العدولي أو *التحصيلي لكن يجعله من اللّوازم الاصطلاحية للذات، المحوجة إلى اقتضاء من قبلها، ثمّ يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعليّة أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجّح أحد الطرفين المتساويين أنّ نفس الأمر أوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي، وأنّ انتفاء شيء في خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الأمر، فيجوز أن تكون

---

* قوله: «فالإمكان لأجل هذا...» اللّازم بالمعنى المصطلح الشائع هو كون اللّازم باقتضاء ملزومه. وبعبارة أخرىٰ: اللّازم المصطلح هو أن يكون بحيث يلزم من اقتضاء ذات الملزوم إيّاه له مع قطع النظر عن جميع اعتبارات خارجة عن ذاته. وبعبارة أوضح وأخصر كون اللّازم معلولاً للملزوم.

* قوله: «كافية لصدقه عليها لا بمقتض ولا باقتضاء» أي الماهيّة من حيث هي كافية أن تكون مصدوقة للإمكان لا بمقتض خارجي، ولا باقتضاء ذاتها الإمكان أي لاتكون ذاتها علّة له بأن يكون الإمكان لازماً لها باقتضاء من قبلها.

* قوله: «نعم تساوي طرفي...» لايخفى عليك أنّ تساوي طرفي الوجود والعدم لازم لمعنى الإمكان، وصحّة إيجاب سلب الضرورتين معنى اتصاف الماهيّة بالإمكان، وليس شيء منها حقيقة الإمكان كما يسوق إليه البرهان. والبرهان هو ما يقوله بعد أسطر: «وأنت بعد الإحاطة بما نبّهناك عليه ...الخ». ثم إن قوله هذا أعني تساوي طرفي الوجود والعدم ـ إلى آخره ـ تمهيد للنقل الآتي وردّه أعني قوله: «ومنهم من يجعل الإمكان بمعنىٰ تساوي الطرفين ...الخ.

* قوله: «أو التحصيلي...» صدق الإمكان على الماهيّة على وجه السلب التحصيلي له وجه، لو لم يتفوه القائل بأن الإمكان لازم ذات الماهيّة على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم. فقوله: «المحوجة إلى اقتضاء من قبلها» صفة اللّوازم، أي اللّوازم المحوجة إلى اقتضاء وعليّة من قبل الذات.

حقيقة الإمكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء ذاته تساويها في نفس الأمر، وكذا ما ينافي مقتضى ذات الممكن ترجّح أحد الطرفين بالنظر إلىٰ ذاته من حيث هي، لا ترجّحه بالنظر إليها في نفس الأمر من جهة تأثير العلّة وإفاضة الجاعل.

وأنت بعد الإحاطة *بما نبّهناك عليه من «أنّ الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوّة الساذجة والفقر المحض، من غير تحصّل بوجه من الوجوه أصلاً في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك، إذ الماهيّة الإمكانية حيث لا تحصّل لها فلا فعلية لها في حدّ ذاتها، وما لا فعلية له *لااقتضاء منه لشيء مالم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيّوم، وإلّا، لكان لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة مدخل في إخراج شيء من القوّة إلى الفعل ومن الإبهام إلى التحصّل، والفطرة الإنسانية تأبى ذلك. فإذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لايقتضي شيئاً من الأشياء حتّى سلب شيء أيضاً.

إفضاح وتنبيه

ومن الذاهبين إلىٰ أنّ الإمكان الذاتي من لوزام الماهيّات بالمعنى الاصطلاحي في اللّزوم بين شيئين، ربّما يجعل من براهين إبطال الإمكان بالغير: أنّه لو كان كذلك *لزم توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد، أو *انقلاب شيء من الواجب

---

* قوله: «بما نبّهناك عليه» نبّه عليه في أول الفصل الأول من هذا المنهج حيث قال: نحن غيّرنا معنى الممكن...الخ (ص١٩ ج١ ط١).

* قوله: «لا اقتضاء منه لشيء» أي لا علية منه لشيء. وفي تعليقة منه ـ قدّس سرّه ـ في المقام كما في بعض نسخنا المخطوطة: «أعم من أن يكون ذلك الشيء أمراً عقلياً، أو حالة ذهنية، أو صفة سلبية».

* قوله: «لزم توارد علّتين مستقلتين على معلول واحد» هذا مبني على كون الماهيّة ممكنةً بالذات. والمعلول الواحد هو الإمكان. والعلّتان إحداهما الماهيّة، لأنّ هذا البرهان من بعض الذاهبين إلى أنّ الإمكان الذاتي من لوازم الماهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللّزوم أي الماهيّة علّة للإمكان فهذه إحدى العلّتين؛ وثانيتهما هي الغير لأنّ المفروض كان الإمكان بالغير.

* قوله: «أو انقلاب شيء من الواجب...» إذا لم يكن الشيء مقتضياً للإمكان أي يكون مقتضياً

بالذات أو الممتنع بالذات إلى الممكن بالذات.

*ويرد عليه: أنّه يجوز أن تكون علّية الذات أو آستقلالها مشروطة بآنتفاء الغير، فإذا وجد لم يكن لها علّية أو آستقلال، فلا يلزم التوارد المذكور، كما في أعدام أجزاء المركب، فإنّ كلاً منها علّة مستقلّة لعدمه عند الانفراد، وإذا آجتمع عدّة منها بطل الاستقلال من الآحاد.

*ودفع بأنّ في التصوير المذكور لايكون الإمكان ذاتياً أصلاً إذ لا يزال للغير

إمّا للوجوب، أو الامتناع. ثمّ هذا مبني على كون الماهيّة واجبة أو ممتنعة بالذات. وأمّا قوله: «إلى الممكن بالذات» فهو كما في جميع النسخ التي عندنا، ولكن الظاهر تركه رأساً أو يجعل بدله بالغير بأن يقال: «أو انقلاب شيء من الواجب بالذات أو الممتنع بالذات إلى الممكن بالغير، لأنّ الكلام في فرض حصول الإمكان بالغير، إلاّ أن يقال إنّه لما اكتسب الإمكان من الغير صار الإمكان مع قطع النظر عن الغير ذاتياً له بمعنى أنّ الإمكان الذاتي هو سلب ضرورتي الوجود والعدم أي تساوي طرفيها بالنظر إلى الذات وهذا المعنى حاصل في الماهيّة الممكنة وإن كان إمكانه مكتسباً بالغير. وفي بعض نسخ الكتاب المخطوطة عندنا تعليقة في المقام يقرب مفادها ممّا أشرنا إليه بهذه العبارة: «ربّما يقال إنّه على تقدير كون الذات مقتضية للوجوب أو الامتناع، وكون الإمكان مقتضى الغير يلزم الانقلاب من الواجب بالذات أو الممتنع بالذات إلى الممكن بالغير، لا إلى الممكن بالذات. ويجاب بأنّ المراد بالإمكان الذاتي هو تساوي طرفي الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن سواء كان ذلك التساوي من قبل ذاته أو من قبل الغير، وضرورة أحد الطرفين نظراً إلى الذات تنافي تساوي الطرفين نظراً إلى الذات وإن كان ذلك التساوي ناشئاً من الغير» فتأمّل.

* قوله: «ويرد عليه أنّه يجوز...» يعني انّ كل واحدة من الماهيّة الممكنة لزومها واقتضاؤها للإمكان أي علّيتها له يمكن أن تكون مشروطة بانتفاء الغير فهي علّة مستقلّة للإمكان إذا كانت وحدها، إذا جاء الغير فهي مع ذلك الغير معاً علّة واحدة للإمكان فلا يلزم توارد العلتين: ذلك كأعدام أجزاء المركّب فانّه ينتفي بانتفاء أحد أجزائه كما ينتفي بانتفاء الجزأين أو الأكثر، فاذا عدم جزء واحد فهو وحده علّة لانتفائه. واذا عدم الجزءان أو الأكثر فكل واحد من أعدام الأجزاء جزء علّة والمجموع من الأعدام حينئذٍ علّة واحدة لانتفائه.

* قوله: «ودفع بأنّ في التصوير...» أي على الفرض المذكور لايكون الإمكان الذاتي من لوازم الماهيّة على المعنى المصطلح الشائع في اللّوازم قط، إذ لايزال للغير مدخل وجوداً وعدماً فيه، ذلك بأن يقال مثلاً الماهيّة بشرط عدم الغير فهي علّة للإمكان الذاتي فلا تكون وحدها علّة مستقلّة قط.

ثمّ لايخفى عليك أن الإيراد المذكور انّما هو على قياس الوجود بالعدم ففيه ما لايخفى.

مدخل وجوداً وعدماً.

والحقّ في علّية كلّ من أعدام أجزاء المركّب لعدمه. أنّها على سبيل التبعية، لاقترانها بما هو علّة بالذات، لأنّ ماهو علّة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم إحدىٰ علله من الشرائط والأجزاء أو غيرها، وذلك أمر كلّي مبهم لا تعدّد فيه بحسب نفسه. والأفراد وإن تعدّدت لكنّها ليست عللاً بخصوصها بل العلّة هي القدر المشترك. *وكون العلّة أضعف تحصّلاً من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام، ولا حاجة في ذلك إلى ماقد *تكلّفه بعض الأعاظم ـ ضاعف الله قدره ـ: من أنّ علّة عدم المعلول الشخصي عدم علّته التامّة الشخصية.

*وربّما قالوا: لو كان إمكان الشيء معلولاً لغيره لكان هو في ذاته جائزاً أن يكون ممكناً أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته، وإمكان كون الشيء واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته مشتمل على التناقض. وأيضاً إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجباً أو ممتنعاً وكلاهما مستحيلان، لأنّ سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته، *وكون الشيء بسبب الغير واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته تهافت.

---

* قوله: «وكون العلّة أضعف...» جواب عن سؤال مقدر بأن يقال المعلول متشخص متعين فوجب أن تكون علّته أيضاً كذلك والحال أنّها أمر كلّيّ مبهم؛ فأجاب بأنّ المعلول هاهنا عدم، والأمر في علّة العدم سهل، فيكفي في علته ما هو مثله فضلاً أن تكون أمراً مبهماً، وإنّما العلّة المتشخّصة الوجودية تجب في المعلول المتشخّص المتحقّق وجوداً فلا تقاس علّة العدم بعلّة الوجود فكون العلّة أضعف تحصّلاً من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام.

* قوله: «تكلّفه بعض الأعاظم» يعني به أُستاذه المحقّق الداماد. وهو قد قاس المعلول العدمي وعلّته بالمعلول الوجودي وعلّته فحسب أن كل واحدٍ من عدم أجزاء المركّب يوجب عدماً متشخصاً وهذا كما ترىٰ.

* قوله: «وربّما قالوا لو كان إمكان الشيء...» أي ربّما قالوا في استحالة الإمكان بالغير، فالكلام هذا ناظر إلى عنوان الفصل رأساً من أنّ الإمكان يستحيل أن يكون بالغير. وقوله: لكان هو في ذاته جائزاً، أي لكان هو في ذاته ممكناً أن يكون ممكناً أو واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته. فقوله وإمكان كون الشيء، أي الإمكان المستفاد من قوله جائز أن يكون ممكناً. وقوله مشتمل على التناقض، إذ الإمكان يناقض الوجوب والامتناع.

* قوله: «وكون الشيء بسبب الغير» أي بسبب عدم تأثير الغير.

وهذه كلّها هوسات جزافية بعد ما حقّق الأمر: بأنّ معنى الإمكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اُعتبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه، كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علّية منه لذلك، بل مع قطع النظر عن جميع مايكون غير ذاته وإن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته، وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين، إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه.

*إزالة ريب

إنّك بعد أن لوّحنا لك إلىٰ أنّ كون الشيء بحسب مرتبة نفسه ممّا يصدق عليه سلب أيّ معنى كان سوىٰ ذاتيّاته، لا يستلزم أن تكون ذاته مصداق تلك السلوب بأن تكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب، لست في أن يسع لك أن تقول: إنّ الماهية المأخوذة من حيث هي، يصح سلب كلّ ماليس من جوهريّات ذاتها عنها من تلك الحيثية، *وسلب الضرورة إذا أخذ سلباً تحصيلياً صحّ صدقه عليها من تلك الحيثية، فيلزم أن تكون نفس هذا السلب من جوهريات الماهية، *مع أنّ الإمكان الذاتي من عوارض الماهيّات لا من جوهرياتها.

*دفاع شكّ

*وحيث تنكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهيّة فائدة تقديم السلب، علىٰ

---

* قوله: «إزالة ريب، انك بعدما لوّحنا...» الريب هو قوله: «لست في ان يسع لك ...الخ. وفي النسخ المطبوعة من قبل قد جعل فيها مكان إزالة ريب قوله دفاع شك، وبالعكس قد جعل مكان دفاع شك قوله إزالة ريب. وهذا التقديم والتأخير سهو من النسّاخ.

* قوله: «وسلب الضرورة» أي الامكان. وقوله: من تلك الحيثية» أي من حيث هي. وقوله: «مع أنّ الإمكان الذاتي» أي سلب الضرورة المقدّم ذكره فلا تغفل.

* قوله: «دفاع شك» قد أشرنا آنفاً إلى انّ النسخ المطبوعة من قبل جعل فيها مكان قوله دفاع شك قوله إزالة ريب، وهو من سهو الناسخ. والشك هو قوله الآتي: «وهو أنّه لمّا صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهيّة...» فقوله: «فنقول كل ماهيّة إمكانية كما صحّ...» من تتمّة تقرير الشك. وقوله بعده: «وذلك لأنّ الماهيّة وإن لم يصدق عليها...» بيان لدفع الشك، فلا تغفل.

* ثمّ قولـه أوّلاً: «وحيث تنكشف لك من ذي قبـل...» مقدّمة وتمهيد لدفاع الشك، وبين فيها فائدة

من حيث هي هي في قولنا: «الماهيّة ليست من حيث هي إلاّ هي، حتّى تعود الحيثية جزءاً من المحمول»، ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية. لا أن يؤخّر حتّى تصير تتمّة للموضوع وقيداً له، إذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقاً كما إذا كان مدخول السلب مما لايجوز أن يكون الموضوع مجرّداً عنه في نفس الأمر بوجه أصلاً. ـ فيسهل عليك دفاع شكّ استصعب حلّه كثير من الأذكياء: وهو أنّه لما صحّ سلب كلّ ماليس من ذاتيات الماهيّات إذا أخذت من حيث هي هي، فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية. وكما أنّ الإنسان المأخوذ من حيث ماهيّته وطبيعته تُسلَب عنه الكتابة من تلك الحيثية، كذلك يسلب عنه سلب الكتابة أيضاً، لكونهما جميعاً من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له.

تقديم السلب على الحيثية، وتأخيره عنها. فيجب في المقام الاهتمام بأمرين أحدهما أن تقديم السلب على الحيثية قاض بأنّ الإمكان خارج عن ذات الماهيّة، والثاني أن الإمكان لا ينفك عن الماهيّة، فلا تنافي بين الأمرين فافهم.

ثمّ لايخفىٰ عليك أن للماهيّة أحوالاً وأوصافاً بالوجود أعني بشرط الوجود ككونها متحرّكة متحيّزة ضاحكة باكية ونحوها ممّا تتّصف الماهيّة الإنسانية مثلاً بها بشرط الوجود. فالماهيّة لا تتصف بها بلا وجود. ولها أوصافاً وأحوالاً تتّصف بها مع الوجود كالإمكان فهي ممكنة سواء كانت موجودة أم لم توجد بعد. إلاّ أنّ الامكان لازم لها أي لاينفكّ عنها بمعنىٰ أنّ الامكان ليس من لوازم الماهيّات على المعنى المصطلح الشائع في اللّوازم وهو كون اللاّزم باقتضاء ملزومه أي كون اللاّزم معلولاً لملزومه فإذا أردت أن تنفي نحو الإمكان عنها نقول الماهيّة ليست من حيث هي بإمكان، أي ليست حيثية نفسها حيثية ذلك العارض الذي هو الإمكان مثلاً، فعلىٰ هذا تعود الحيثية أي تصير الحيثية جزء المحمول ويكون السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية لا مطلقاً. وأمّا إن قدّمت الحيثية على السلب فربّما يكذب الحكم عليها مطلقاً ممّا لايجوز خلو الماهيّة منها في نفس الأمر بوجه، مثل أن تقول: الإنسان من حيث هو ليس بموجود، أو بمتحرّك، أو بكاتب وأمثالها فان نفي الإنسان عنها على الإطلاق كذب محض. فارجع إلى تعليقات المصنّف على الشفاء (ص١٨٢ ج٢ ط١)، وإلى غرر المتأله السبزواري حيث قال:

وقدّمن سلباً على الحيثية حتىٰ يعمّ عارض الماهيّة

(ص٨٩ ط الناصري)، وإلى كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ص٨٦ وص٤٧٩ بتصحيحنا وتعليقتنا عليه).

فنقول: كلّ ماهيّة إمكانية كما صحّ سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي، فكذلك يصحّ سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية. فإذن الإنسان من حيث هو هو كما أنّه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته، فكذلك هو من تلك الحيثية ليس بممكن بالذات. وقد مرّ أنّ لاشيء من الأشياء بأيّ وجه أخذ خالٍ عن الوجوب والامتناع والإمكان الذاتيات، وأنّ الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفكّ عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة، *وذلك لأنّ الماهيّة وإن لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيّات اللاحقة بأن تكون جهة العروض هي الماهيّة من حيث هي، لكن يصدق على الماهيّة المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيات، وهي التي لاتخلو الماهيّة عنها في نفس الأمر علىٰ نحو لاتكون جهة العروض هي الماهيّة من حيث هي. فالعوارض التي لا تنفكّ الماهيّة عنها أبداً يمتنع صدق سلوبها عليها، بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود، فإنّها

---

* قوله: «وذلك لأنّ الماهيّة...» إشارة إلى الدفع، وحاصله أنّ الإمكان لاينفك عن الماهيّة، وإن لم يكن عدم الانفكاك على وجه اقتضائها وعلّيتها إيّاه. ولك أن تقول: إذا لم تكن الماهيّة علة للإمكان أي لايكون بينهما التلازم على المعنى المصطلح الشائع في اللّزوم، ثم ليس هي في نفسها بإمكان بل هي هي، ومع ذلك تقول الماهيّة لا تخلو من الإمكان ولا ينفك عنها فبيّن لنا على أي جهة لاتخلو الماهيّة منه في نفس الأمر؟ والجواب ان اللازم هاهنا هو اللّازم في باب البرهان، لا في باب الإيساغوجي فتدبّر.

وقوله: «بأن تكون جهة العروض» أي حتىٰ تكون العوارض من جزء الماهيّة. وقوله: «على نحو لاتكون...» متعلّق بقوله لكن يصدق على الماهيّة المأخوذة. وقوله: «تصدق سلوبها على الماهيّة» خبر لقوله فإنّها حيث تخلو الماهيّة. وقوله: «ولكن الإمكان ليس من هذا القبيل» أي ليس من العوارض التي تلحق الماهيّة بشرط الوجود. وقوله: «قياساً» قيد للتفصي في قوله: أراد التفصي عن تلك الشبهة. وقوله: «ولا حاجة أيضاً إلى ما ذكره بعض الأماجد» يعني به أستاذه المحقّق الداماد. وقوله: «فإنّ مجرّد كون الشيء» تعليل لقوله لا حاجة. وقوله: «ثمّ قد مرّ أن المقسم» جواب آخر عمّا ذكره بعض الأماجد. وقوله: «عبارة عن اتصافه بسلب...» أي القضية موجبة. ثمّ قوله: «قد مرّ أنّ المقسم في الأمور الثلاثة...» وذلك لأنّ القسمة حقيقية لايمكن انقلابها، كما لايمكن انقلاب المواد إحداها بالأخرىٰ. وانقلاب القسمة قد بيّن في المسألة الرابعة والعشرين من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ص٤٦ و٤٧ من تصحيحنا وتعليقتنا عليه).

حيث تخلو الماهيّة عنها في مرتبتها التي لها متقدّمة على الأوصاف الوجودية، تصدق سلوبها على الماهيّة إذا أخذت تحصيليّة لا عدوليّة، لكنّ الإمكان ليس من هذا القبيل، إذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهيّة أصلاً.

وممّا ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصّي عن تلك الشبهة: بأنّ آنفكاك الماهيّة من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز آنفكاكها في نفس الأمر، لأنّها أوسع من تلك المرتبة، قياساً علىٰ عوارضها الوجودية التي تكون القضايا المعقودة بها وصفية، وهي العوارض التي تلحق الماهيّة لابما هي هي بل بشرط الوجود.

ولا حاجة أيضاً إلىٰ ماذكره بعض الأماجد: أنّ الإمكان لمّا لم تكن حقيقته إلّا سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً، فيكون صادقاً في مرتبة الماهيّة من حيث هي وإن كان خارجاً عن جوهرها. فإنّ مجرّد كون الشيء سلباً تحصيلياً لا يوجب صدقه في مرتبة الماهيّة المأخوذة بنفسها، وإلّا لصدق سلب الإمكان أيضاً.

ثمّ قد مرّ أنّ المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهيّة بالقياس إلى الوجود والعدم، وهذه حالة ثبوتية اتصافية وإن كان بعض القيود كالإمكان سلبية، حتىٰ تكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة، فكون الشيء ممكناً عبارة عن آتصافه بسلب ضرورة الطرفين لاآتصافه بضرورة الطرفين، فصدق الإمكان علىٰ شيء معناه صدق الاتصاف به، وقد صرّح بذلك بعض المحقّقين.

*وهم وتنبيه

ثمّ لعلّك تقول: معلولية شيء لشيء تستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشيء،

---

* قوله: «وَهْم وتنبيه» وَهْم موهونٌ جدّاً في إثبات الإمكان بالغير. فإنّ المتوهّم لمّا رأىٰ أن معنى الإمكان هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم مهدّ مقدمة. ثمّ أخذ قضيتين وأخذ سلبيهما وأخذ في مفاد كلّ واحدة من القضيتين وسلبيهما لفظة بالغير. ثمّ لفّق السلبين فتوهّم إثبات الإمكان بالغير. ففي المقدّمة قاس العدم بالوجود فقال: معلولية شيء لشيء تستلزم معلولية عدم ذلك الشي المعلول لعدم ذلك الشيء العلّة إذ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، وهي كما ترىٰ فانّ إطلاق العلّة على

إذ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير، وإذا كان آمتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير، فإذن ثبت الإمكان بالغير.

*فنقول لك: قد مرّ أنّ ممكنيّة الشيء هي آتصافه بسلب الضرورة الذي في قوّة موجبة سالبة المحمول، لا نفس سلب الضرورة الذي في قوّة السالبة البسيطة. وظاهر أنّ نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأوّل الذي هو ممكنيّة الشيء.

وأيضاً: ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة، لها وحدة اجتماعية تكون لها علّة واحدة وحدةً تأليفية، حتّىٰ يكون لها سلب واحد مستند إلىٰ سلب علّة واحدة، بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلىٰ علّتين متخالفتين غير مجتمعتين، فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة إلىٰ سلب واحد وإن كانت الوحدة تأليفية فضلاً عن الحقيقية.

العدم وهم. والحق في ذلك أنّا لمّا رأينا أنّ الشيء لم يتحقّق نفهم أن علّة ايجاده او شرائط حصوله لم يوجد بعد لا أنّ العدم علّة لعدمه.

أمّا القضية الأولىٰ فهي قوله: «فإذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده» وقوله بالغير متعلّق بالوجوب، وضمير هو راجع إلى الوجوب. والقضية الثانية هي قوله: وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه». وأمّا سلباهما فسلب الأولىٰ قوله: «سلب ضرورة الوجود يكون بالغير» وسلب الثانية قوله: «سلب ضرورة العدم يكون بالغير» ثمّ لفّق هذين السلبين فاستنتج بأنّ كلّ واحد منهما يكون بالغير. وإذا اجتمعا فيتحقّق معنى الإمكان أي يكون الإمكان هو مجموع سلب ضرورة الوجود بالغير وسلب ضرورة العدم بالغير أي سلب الضرورتين بالغير فثبت الإمكان بالغير.

* قوله: «فنقول قد مرّ...» قد مر آنفاً قبيل هذا في الجواب الآخر عمّا ذكره بعض الأماجد، حيث قال: «وهذه حالة ثبوتية اتّصافية...». وقوله: «هي اتّصافه بسلب الضرورة الذي في قوة...» كلمة الذي صفة للاتّصاف في قوله اتّصافه. وقوله: «وظاهر أنّ نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني» المعنى الثاني هو نفس السلب. وقوله: «وإن كانت الوحدة تأليفية» كلمة وإن وصليّة. والوحدة التأليفية كوحدة العسكر مثلاً.

*وأنت تعلم: أنّ الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة وإلّا لم تنضبط الأقسام في شيء من التقاسيم.

وقد قرّرت هذه الشبهة في كتاب الأفق المبين ـ ادام الله ظلال مصنفه علىٰ مفارق العالمين ـ *بوجه آخر: وهو أنّ الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير، ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر إلىٰ ذات الممكن. وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير، فإذن ثبت الإمكان بالغير، وهو مقابل الوجوب بالغير والإمتناع بالغير.

ثمّ ذكر الجواب عنها: بأنّ نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير علىٰ أن يكون بالغير قيداً للضرورة لا لسلب الضرورة، وكذلك نقيض الامتناع، فاللّازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتي منه، والمستحيل هو إتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب إتيان الضرورة منه.

إحصاء وتنبيه

*المشهور من الأوائل أنّهم يأخذون كلًا من الوجوب والإمكان والوحدة

---

* قوله: «وأنت تعلم أنّ الوحدة...» سيأتي في الفصل الآتي قوله: «وهاهنا دقيقة أخرىٰ وهي أن الوحدة معتبرة في أقسام كلّ معنى يكون موضوعاً لحكم كلّيّ وقاعدة كلّيّة فقولنا كلّ مركّب ممكن، وكلّ واجب بسيط. وكلّ حيوان كذا. أي كلّ مركّب له صورة واحدة فهو ممكن، وكلّ واجب الوجود فهو واحد بسيط، وكلّ ماله طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا».

* قوله: «بوجه آخر...» هذا الوجه هو تفصيل الوجه الأول في الحقيقة والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل، وإن شئت قلت بالإبهام والإيضاح ونحوهما من التعبيرات. وأمّا الجواب فحاصله أنّ اللّازم غير المستحيل، والمستحيل غير اللّازم. وغرضه أنّ الوجوب بالغير ضرورة الوجود بالغير، والامتناع بالغير ضرورة العدم بالغير. ونقيضاهما سلب الضرورة بالغير سواء كان سلب ضرورة الوجود بالغير، أو سلب ضرورة العدم بالغير. فرفع الضرورة بالغير ليس معنى الإمكان بالغير بل السلب بالغير هو معناه. هذا مراد ما في الأفق المبين، ولكن لايخفىٰ عليك أنّ الشبهة باقية بعد، فتدبّر.

* قوله: «المشهور من الأوائل...» الصواب أن يقال مكان الأوائل المتأخّرون. وبالعكس، لما تقدم في الفصل السادس قوله: «تصالح اتّفاقي ان ما اشتهر من الحكماء...».

والوجود أموراً زائدة في الأعيان. والمتأخّرون علىٰ أنّ تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيّات، إلّا أنّها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها مافي الأذهان.

وقد علّمناك مافتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الأمّة الوسط في نحو وجود هٰذه المعاني، وأنّها *علىٰ أيّ سبيل تكون ثابتة ومنفية معاً.

وربّما قرع سمعك *من أقوام ليسوا من أهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم: أنّ هذه الأمور لاتزيد علىٰ ما تضاف هي إليها من الماهيّات الموصوفة بها لا ذهناً ولا عيناً، فإنّك تعلم بأوّل الفطرة أنّه إذا قيل الإنسان ممكن الوجود أو الفلك ممكن الوجود، لا يعني بإمكان الوجود في الإنسان نفس معنى الإنسان، وفي الفلك نفس معنى الفلك، *علىٰ قياس ما نقلنا عنهم في الوجود، بل هو معنى واحد يقع عليهما، فلو حمل الإمكان على الإنسان وعني به نفس معنى الإنسان، ثمّ حمل على الفلك وعنى به نفس الفلكية، فلم يكن معنىً واحداً وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الإنسان والفلك؛ وإن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالإنسانية فقد كان المفهوم من الإنسان والفلك شيئاً واحداً وذلك بديهي البطلان.

---

* قوله: «على أي سبيل تكون ثابتة ومنفية معاً» أي تكون ثابتة باعتبار وجود رابط، وتكون منفيّة باعتبار وجود ثابت.

* قوله: «من أقوام ليسوا...» يعني بهم الأشاعرة القائلين بالاشتراك اللّفظي في هذه الأمور أي في عناصر العقود، كما قالوا في الماهيّة والوجود بالاشتراك اللّفظي بان الوجود عين الماهيّات ويطلق عليها بذلك الاشتراك. ثمّ إنّ جملة «انّ هذه الأمور لاتزيد على ما تضاف هي إليها من الماهيّات...» فاعل لفعل قرع، وضمير هي راجع إلى هذه الأمور، وضمير إليها راجع إلى ما، ومن الماهيّات بيان لما.

* قوله: «على قياس ما نقلنا عنهم في الوجود» قال الأشاعرة إنّ الوجود عين الماهيّة، ورد عليهم بأنه إذا قيل الإنسان موجود ليس معناه الإنسان إنسان، وإلّا لم يفد الحمل لكونه حملاً أولياً. وقوله «بل هو معنى واحد يقع عليهما» أي الإمكان معنى واحد يحمل على الإنسان والفلك. وقوله: «وإن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على...» قيل في الموضعين بمعنىٰ حمل.

فقد ثبت أنّ معنى الإمكان إذا حمل على الماهيّات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحداً منها، بل أمر آخر يعمّها عموم العرض العام اللاحق.

وقد قضي العجب عنهم وعن قولهم هذا، *بعض أبناء الحكمة والتحقيق، حيث قال: إنّ هٰؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الإحتجاج علىٰ وجود الصانع ـ تعالىٰ ـ بأنّ العالم ممكن، وكلّ ممكن مفتقر إلىٰ سبب مرجّح، ثمّ إذا باحثوا في الإمكان يقولون: هو نفس الشيء الذي يضاف إليه، فكأنّهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأنّ العالم عالم.

قاعدة إشراقيّة

قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافاً عقليّة لا صورة لها في الأعيان: بأنّ كلّ طبيعة عاميّة يقتضي نوعه إذا كانت له صورة خارجية ان يتكرّر متسلسلاً مترادفاً تتولّد منه في الوجود سلاسل متولّدة معاً إلىٰ لا نهاية، كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة، لاتكون موجودة في الأعيان.

فكما أنّه إذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهيّة الموجودة، كان له وجود عيني، ولوجوده الوجود أيضاً إلىٰ لا نهاية له، ثمّ لمجموع السلسلة وجود آخر يتسلسل مرّة ثانية إلىٰ لا نهاية أخرىٰ، وهكذا ولايكون للوجود الأصل حصول إلّا بحصولها جميعاً؛ فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهيّة كان للماهيّة

---

* قوله: «بعض أبناء الحكمة...» يعني به الشيخ الإشراقي حيث قال في كتاب المشارع والمطارحات: «والعجب أنّ هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع بأن العالم ممكن، وكلّ ممكن يحتاج إلى مرجّح. ثمّ إذا بحثوا في الإمكان يقولون: «هو نفس الشيء الذي يضاف إليه»، فيكون كأنّه قال: «العالم عالم»، وهكذا حال غير الإمكان، وكلامهم أخسّ من أن يستأهل للبحث» (ط١ ـ إيران ـ ص ٣٤٤).

ثمّ إذا كان العالم محتاجاً إلى الصانع لأنّه عالم، كان هذا القول من قبيل ثبوت الشيء لنفسه، وثبوت الشيء لنفسه ضروري لايحتاج إلى العلّة، فالقول بأنّ الإمكان نفس الشيء يلزم القول بعدم احتياج العالم إلى المؤثر. إلّا أن يقول القائل إذا كان الممكن محتاجاً إلى الصانع لإمكانه فإذا كان الممكن نفس الإمكان فهو أشدّ احتياجاً إليه. فتأمّل.

دون الوحدة وحدة، وللوحدة دونها وحدة أُخرىٰ، وللوجود وحدة، وللوحدة وجود، وتعود اللانهاية مترادفة متضاعفة.

وكـذلـك في الإمكان والوجوب وتتولّد سلسلة أخرىٰ على التضاعف من الإمكان والوجود، فللإمكان وجود ولوجوده إمكان. إذ لو وجب لم يكن عارضاً، ووراء تلك السلاسل سلاسل إلىٰ لانهاية في التضاعف بين الإمكان والوجوب بالغير، وبين الوجود والوجوب، وبين الوحدة والوجوب.

فإذن: كلّ مفهـوم هذه سبيله فإنّه لايكون له صورة في الأعيان، ولا هو بحسب الأعيان شيء وراء الماهيّة. فإذن هذه الأمور طبائع أنتزاعية وأعتبارات ذهنية لايحـاذي بهـا شيء في الخارج، ولا مبلغ لها متعيّن في الذهن يقف عنده ويتخصّص به من التكرّر في الحصول لدى العقول.

بحث وتنقيح

وممّا تتزلزل به هذه القاعدة أمور:

منها: كون الواجب عند القائلين بصحّتها وأستحكامها وجوداً صرفاً ووجوباً بحتاً قائماً بذاته واجباً بنفسه فضلاً عن كونه في الأعيان، فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريّاً محضاً لا صورة له في العين، وذات الباري ـ تعالىٰ ـ عندهم صورة الصور وأصل الحقائق.

ومنها: أنّ *مقنّن هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء وتارة متحصّلاً بنفسه متقوّياً بذاته، وبالجملة متفـاوتـاً في أنحاء الكون والحصول، متخالفاً في أطوار القوّة والضعف والكمال والنقص، فليجوّز مثل ذلك في بعض هٰذه المعاني كما أسلفناه في الوجود والوحدة

---

* قوله: «مقنّن هذه القاعدة» يعني به الشيخ الإشراقي. وقوله: «مفهوم واحد ومعنى فارد» يعني به مفهوم النور كما سيصرّح به بعد أسطر حيث يقول: كما في حقيقة النور على ما هو طريقته. وقوله: «يوجد تارة صفة لشيء، وتارة متحصّلاً بنفسه...» فحينئذ ينقطع طرفا السلسلة بهما في الواقع. فيلزم خرق القاعدة المذكورة مع القول بجواز ذلك في النور.

من قبولها أطواراً مختلفة في التحقّق، وأنحاءً متفاوتة في الفضيلة والنقصان، فغاية كمال كلّ منها أن يكون ذاتاً أحديّاً قيّوماً واجباً بالذات، وغاية نقصه أن يكون اعتباراً عقلياً، ومعنى رابطياً لا حقيقة متأصّلة بإزائه.

فموجودية الماهيّات التي لا حقيقة لها بأنفسها انّما هي بالوجود لا بأنفسها، وموجودية الوجود بنفس ذاته، لأنّ الوجود نفسه حقيقة الماهيّات الموجودة به، فكيف لاتكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته، ولا يحتاج في موجوديته إلىٰ وجود ليتضاعف الوجود، لكن للعقل أن يعتبر لها موجودية أخرىٰ كما في حقيقة النور علىٰ ماهو طريقته، فإنّ حقيقة النور ظهور الأشياء ومظهرها، فالأشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر لتتضاعف الأنوار إلىٰ لا نهاية، لكن للعقل أن يفرض للنور نورانية اعتبارية، ولنوارنية النور نوارنية أخرىٰ، وهكذا إلىٰ أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته.

وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لأنّها عين الوجود ذاتاً وغيره مفهوماً، وكثيراً مايكون للشيء حقيقة وذات سوىٰ مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية. وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالإمكان والإمتناع، واجتماع النقيضين، وشريك الباري وأمثالها، وكذا سائر السلوب والإضافات. وربما تكون مفهومات متعدّدة موجودة بوجود واحد بل متّحد مع حقيقة واحدة، كمفهومات العلم والقدرة والحياة التي هي عين وجود الحقّ - تعالىٰ -.

*وبهذا يندفع ماذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب «المشارعات» ووصفه بالقوّة والمتانة، وهو قوله: إنّا نتسامح مع من قال: الموجودية نفس الوجود، فنقول: الوجود والوحدة حالها واحد في أنّهما ينبغي أن يكونا في الأعيان عندكم، وأنّ كلّاً منهما اعتبار عقلي عندنا.

وهب، انّكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بأنّه هو الموجودية،

* قوله: «وبهذا يندفع...» أي بهذا الأخير وهو قوله: وربّما تكون مفهومات متعدّدة موجودة بوجود واحد ...الخ.

فلاشـكّ أنّ الوجود والوحدة مفهومها مختلف ويعقل أحدهما دون الآخر، فلا يرجع أبداً معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة.

فنقول: إذا كان الوجود موجوداً كان له وحدة، وإذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة أخرىٰ موجودة بوجود آخر وهكذا، فيلزم بالضرورة سلسلة مترتّبة غير متناهية من وجود وحدة، ووحدة وجود. ولا يكفي أن يقال: إنّ وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي، فإنّ مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة، ولايكون شيئان شيئاً واحداً في نفسه. هذا خلاصة كلامه في هذا المرام.

وبناؤه علىٰ أنّ المفهومات المختلفة لايمكن أن تنتزع من مصداق واحد وذات واحدة. وامتناع ذلك غير مسلّم، فإنّ أمراً واحداً وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فرداً ومصداقاً لمفهومات متعدّدة ومعانٍ مختلفة، ككون وجود زيد معلولاً ومعلوماً ومرزوقاً ومتعلّقاً، فإنّ اختلاف هذه المعاني ليس ممّا يوجب أن يكون لكلّ منها وجود علىٰ حدة، وكاختلاف الصفات الحقيقية الإلهية التي هي عين الوجود الأحـدي الإلهي باتّفـاق جميع الحكـماء. والحاصل: أنّ مجرّد تعدّد المفهومات لايوجب أن تكون حقيقة كلّ منها ونحو وجوده غير حقيقة الآخر ووجوده، *إلّا بدليل آخر غير تعدّد المفهوم، واختلافه يوجب أن تكون ذات كلّ واحد منها غير ذات الآخر.

*وممّا يؤيّد هذا قول الشيخ الرئيس في «إلهيات الشفا» في بيان أنّ كون

---

* قوله: «إلّا بدليل آخر غير تعدّد المفهوم...» والدليل الآخر مثل أن يكون بين المفهومين تنافر لايمكن اجتماعها وصدقها على ذات واحدة من حيثية واحدة. مثلاً العلّة معطية الشيء، والشيء قابل لعطايا علّته فلا يمكن صدقها أعني العلّة والمعلول على أمر فارد من حيثية واحدة، بخلاف نحو العاقل والمعقول لإنّ كلّ جوهر مجرّد عقل وعاقل ومعقول فافهم.

* قوله: «وممّا يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس...» قال الشيخ في الفصل السادس من المقالة الثامنة من الهيّات الشفاء: «وكلّ من تفكّر قليلاً علم أنّ العاقل يقتضي شيئاً معقولاً. وهذا الاقتضا لايتضمّن أنّ ذلك الشيء آخر أو هو، بل المتحرّك إذا اقتضىٰ شيئاً محرّكاً ـ إلى آخر مافي الكتاب» وقوله: «ولا في الاعتبار» لايخفىٰ عليك أنّه ليس المراد بالاعتبار هو الاعتبار المفهومي فانّ تغاير العاقل والمعقول مفهوماً ممّا لا كلام فيه. بل المُراد من الاعتبار هنا أنّ جوهراً مجرّداً من حيث إنّ

الشيء عاقلاً ومعقولاً لايوجب اثنينيةً في الذات ولا في الإعتبار، وأنّ المتحرك إذا اقتضىٰ شيئاً محرّكاً لم تكن نفس هذا الاقتضاء توجب أن يكون شيئاً آخر أو هو، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك، ويبيّن أنّه من المحال أنّ ما يتحرّك هو ما يحرّك، ولذلك لم يمتنع أن يتصوّر فريق لهم عدد، أنّ في الأشياء شيئاً محرّكاً لذاته إلىٰ وقت أن قام البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس تصوّر المحرّك والمتحرّك يوجب ذلك. وكذلك المضافان تعرف اثنينيتهما لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن. ـ إنتهىٰ ـ.

أقول معنىٰ كلامه: أنّ مجرّد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي أن تتعدّد ذواتها أو تتحّد، بل يحتاج إلى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعدّدها أو وحدتها في الذات والحقيقة. فكما أنّ مفهوم التحريك غير مفهوم التحرّك، ومفهوم الأبوّة غير مفهوم البنوّة، فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية، *لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الاوّل بتعدّد الذوات دون الثاني، بل حكما بأنّ عاقلية الذات المجرّدة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلاشكّ وريب. فاتقن ذلك المقام فإنّه قد زلّت فيه الأقدام.

*فإذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود وإثباتها

عالم بذاته فهو عاقل، ومن حيث إنّ ذاته معلومة له فهو معقول. وهذه الحيثية هي تعدّد الاعتبار الذي لايوجب تعدّد الذات. وقوله: «ويبيّن أنّه من المحال» الضمير في يبيّن راجع إلى نوع آخر من البحث.

* قوله: «لكن النظر والبرهان قد حكما في القبيل الأول بتعدّد الذوات» وذلك للزوم اتّحاد الفاعل والقابل من اتّحادهما، وكون شيء واحد واجداً للشيء وقابلاً له.

* قوله: «فإذن انكشف وهن قاعدته...» أي وهن قاعدة الشيخ الإشراقي. وضمير «اثباتها» راجع إلى القاعدة، وكذلك ضمير «فلا تأثير لها». وضمير «لعدميّته» راجع إلى البعض في قوله: «في بعض هذه الأمور» كما أن ذلك في قوله «فيما سوىٰ ذلك» إشارة إلى البعض أيضاً. وضمير «وبيان كونها» راجع إلى ما في قوله: «فيما سوىٰ ذلك».

وجملة الأمر أنّ قاعدته تثبت عدميّة بعض تلك الأمور وهو الإمكان في الخارج، فلا تأثير لتلك القاعدة في غير ذلك البعض الذي هو متن الأعيان وحقيقة الحقائق وصورة الصور كالوجود الصمدي

لعدميته في الخارج، فلا تأثير لها فيها سوىٰ ذلك وبيان كونها اعتباراً عقلياً فتجب الاستعانة بغيرها. وقد مرّت الإشارة إلىٰ كيفية لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيّات، فعليك بحسن التأمّل وقوّة التدبّر.

ثمّ إنّك قد علمت: أنّ الإمكان وصف للماهيّة بٱعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن ٱنتسابها إلى الفاعل التامّ، ومعلوم أنّ ما تتّصف به الماهيّة المأخوذة علىٰ هذا الوجه *لايكون أمراً عينياً بل ٱعتبارياً.

وأيضاً: الإمكان مفهومه سلبي، والسلوب بما هي سلوب لاحظّ لها من الوجود لا عيناً ولا ذهناً.

وممّا تفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الإمكان موجوداً عينياً وراء الماهيّة، النظر في المعلول الأوّل وأنّه ممكن الوجود، لأنّه من الحوادث الذاتية عندهم فلابدّ وأن يمكن أولاً ثمّ يوجد، لأنّ ترجّح الوجود بالغير لا يتصوّر إلّا بعد كون الشيء ممكناً في نفسه؛ *فإذا تقدّم الإمكان عليه، فإمكانه يكون ممكناً أيضاً، لاستحالة كونه واجباً بالذات، لكونه صفة متعلّقة بغيره، ولامتناع تحقّق واجبين، فإذا كان ممكناً فلابدّ له من مرجّح وعلّة، فإن كان مرجّحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان:

أحدهما: كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانه، وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه، *وهذا محال في الذات الأحدية.

الذي هو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية، فبهذا الوجود ووحدته انكشف وهن تلك القاعدة. وقوله: «فتّجب الاستعانة بغيرها» أي بغير تلك القاعدة في إثبات اعتبارية نحو الإمكان.

* قوله: «لايكون أمراً عينياً بل اعتبارياً» وذلك لأنّ الوصف لأمر اعتباري لايكون إلّا اعتبارياً، فإنّ الموصوف وهو الماهيّة اعتباري فوصفه وهو الإمكان أولىٰ بالاعتبارية.

* قوله: «فإذا تقدّم الإمكان عليه» هو كلام المصنّف في الردّ على الفرقة المجادلة فلا تغفل. ثمّ إذا تقدّم الإمكان بوجوده العيني على المعلول الأول فالمعلول الأول معلول ثان، والإمكان العيني معلول أول، لكن الإمكان العيني أيضاً ممكن فيجب تقدّم الإمكان العيني الآخر عليه أيضاً، فالمعلول الأول معلول ثالث، وهذا الإمكان معلول أول والكلام فيه كالكلام في الإمكان العيني الأول وهكذا.

* قوله: «وهذا محال في الذات الأحديّة» لاستلزامه التركيب، والواحد بالوحدة الحقّة الحقيقية

والثاني: أن يكون إمكان الممكن بفعل فاعل فيكون إمكان الممكن معلّلاً بغيره، وقد علمت أنّ الإمكان لايكون معلّلاً، فضلاً عن كونه معلّلاً بغير ذات الممكن. وليس لأحد منهم أن يقول: إنّ الإمكان لا يتقدّم على المعلول الأوّل وسائر الأزليات، *فإنّه يلزم أن يكون الإمكان انّما يحصل بعد أن يوجد الشيء، وقد آعترف بأنّ الممكنات لها حدوث ذاتي، فإذن إمكانها متقدّم علىٰ وجوبها الذي يحصل لها بغيرها، إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشيء في نفسه. كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدّم علىٰ حاله من غيره.

ولايمكن الاعتذار بما يقال: إنّ إمكان الأزليات له معنى آخر غير الإمكان في غيرها، *فإنّ الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لايخلو منه شيء من المعلولات، كيف؟ وإن لم تكن الإبداعيّات الدائمية ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها أو ممتنعة بذاتها وليس كذا.

وكذا لاينفع الاعتذار بما وجد في مسوّدات بقيت من الشيخ الرئيس سمّاها بالإنصاف والانتصاف: *من أنّ جود الحقّ الأوّل لايُمكِن المعلولات من تقدّم

لايصدر منه فوق الواحد.

* قوله: «فإنّه يلزم» تعليل لقوله وليس لأحد منهم. وقوله: «وقد اعترف» الواو حالية. وقوله: «وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدّم على حاله من غيره» حال الشيء هاهنا إمكانه، وحال الشيء من غيره هاهنا وجوده، والشيء هو الماهيّة.

ومعنى العبارة أنّ تلك الفرقة لما كانوا قائلين بكون الإمكان وجوداً عينياً فليس هم مع هذا القول أن يتفوّهوا بأنّ الإمكان لايتقدّم على المعلول الأول وسائر الأزليّات، وذلك لأنّ الإمكان العيني إمّا قبل المعلول الأول مثلاً، أو معه، أو بعده، فإن كان معه يلزم حصول شيئين من الذات الأحديّة وهو محال كما أشير إليه آنفاً قبيل هذا، فالإمكان ان لايتقدّم المعلول الأول يلزم أن يحصل بعده، والحال أنّ المعلول الأول ممكن كما تعترف به هذه الفرقة لحدوثه الذاتي. فليس لهم أن يتفوّهوا بتقدّم الإمكان على المعلول الأول. ثمّ علم وجه قول المصنّف في انتقاله من التقدم إلى التأخر وعدم تعرّضه لكونه معه، وذلك لما تقدّم من أنّ المعيّة تستلزم المحال فتبصّر.

* قوله: «فإنّ الإمكان الحقيقي» تعليل لقوله ولايمكن الاعتذار.

* قوله: «من أنّ وجود الحق الأول لايمكن المعلولات من تقدّم الإمكان عليها» يمكن من الإمكان. وقوله من تقدّم الإمكان عليها، تعليل لقوله لايمكن. ومعنى لايمكن، لا يعطي الإمكان وهو

الإمكان عليها. فإنّ الكلام ليس في التقدّم الزماني حتّىٰ يحصل الفرق بين المُبدَع والكائن في سبق الإمكان علىٰ أحدهما دون الآخر، إنّما الكلام في التقدّم بالذات أو بالطبع . ولاشكّ أنّ الإمكان إذا كان أمراً في العين والوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدّم علىٰ ماله من غيره سيّما إذا كان ماله من غيره مشروطاً بما له من ذاته.

فلا مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجودية الإمكان إلّا بالمصير إلىٰ ما حقّقناه في الاعتذار عنهم، وهو كون الإمكان ونظائره *موجودات لغيرها معدومات في ذاتها. كيف؟ ولو كان للإمكان صورة موجودة في نفسها وإن كانت حاصلة لغيرها كسائر الأعراض الخارجية التي لها صورة في الأعيان، لم يكن من لوازم الماهيّات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها، لأنّ لازم الماهيات مطلقاً سواء كان بالمعنى المصطلح أم لا، يجب أن يكون أمراً عقلياً.

وأيضاً: لو كان لإمكان الممكن صورة عينية لما أمكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للماهيّة، لأنّ لا ضرورة الوجود والعدم إذا كان حالاً وجودياً خارجياً لكان حالاً للماهيّة الموجودة، فينافي ضرورة أحدهما التي هي أيضاً صفة خارجية.

عبارة فلسفية، ونحوها ماتجد في كل فن مثل ما يقول المحدّث هذا الحديث معنعن وكلمة معنعن مأخوذة من إسناد الحديث أي أخبرنا أو حدّثنا فلان عن فلان عن فلان فأخذوا من عن عن فعلاً فقالوا عنعن الحديث، وهذا الحديث معنعن، وعلى وزانه لايمكن في المقام. والمعنىٰ أنّ الحق سبحانه لايعطي الإمكان للمعلولات من جهة تقدّم الإمكان عليها، أي لأنّ الإمكان متقدّم عليها فلا معنىٰ لإعطائه الإمكان لها، على أنّ الإمكان لايكون بالغير.

وغرض المصنّف أنّ الفرقة المذكورة لاينفعهم التمسّك بقول الشيخ من تقدّم الإمكان على المعلولات وذلك لأنّ الكلام ليس في التقدّم الزماني ...الخ. قوله: «في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر» أي سبق الإمكان الاستعدادي على الكائن دون المبدع. وقوله: «ولاشك أنّ الإمكان...» خبر الإمكان قوله مشروط بالإمكان في نفسه. والوجود مجرور عطف على العين. وبالغير متعلّق بقوله إذا كان.

* قوله: «موجودات لغيرها معدومات في ذاتها» أي موجودات بالوجود الرابط، معدومات باعتبار وجودها الثابت كما تقدّم مراراً. وقوله: «وإن كانت حاصلة لغيرها» وصليّة. وقوله: «لم يكن من لوازم الماهيّات» جواب لو كان. وقوله: «بالمعنى المصطلح» أي الاقتضاء والعليّة.

نعم إذا كان الإمكان صفة للماهيّة باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند إليه وجودها أو عدمها، *فلا يضرّ إثباتها للماهيّة المأخوذة علىٰ هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها. فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدد، وملحوق النعتين مختلف.

وأمّا ما قيل: إنّ الإمكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه *الناشئين عن ذاته، المقيسين إلىٰ ذاته، فسخافته ظاهرة، لأنّ مناط القسمة إلى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس إلىٰ طبيعة الوجود مطلقاً من دون تقييده بقيد ومقايسته إلىٰ شيء.

اشكالات وتفصيات

إنّ الذين يقولون: إنّ الإمكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة، *لها صورة في الأعيان، وهوية زائدة علىٰ ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء، ربما احتجّوا علىٰ إثبات دعواهم بحجج:

أولاها: أنّا إذا حكمنا على الشيء بأنه ممكن في الأعيان، ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم أنه ممكن في الذهن، وليس، إلّا، أنّ الممكن الخارجي إمكانه في الخارج، والممكن الذهني إمكانه في الذهن، وقِس عليه نظائره.

---

* قوله: «فلا يضر إثباتها للماهية المأخوذة على هذا الوجه...» إثباتها، منصوب مفعول مقدّم، والفاعل هو قوله وجودها أو عدمها. والحاصل صفة لكل واحد من وجودها وعدمها. وضمير اثباتها راجع إلى الصفة التي هي الإمكان، وكذا ضمير وجودها وعدمها. أي لايضر وجود الصفة التي هي الإمكان، أو عدمها الحاصل للماهيّة لا من ذات الماهيّة بل من غيرها، إثبات تلك الصفة للماهيّة المأخوذة على هذا الوجه أي على ملاحظتها في نفسها فملحوق النعتين مختلف لأنّ الإمكان يثبت له ذهناً، والوجوب بالغير يثبت له خارجاً فلا تتحقّق المنافاة لاختلاف الحيثية.

* قوله: «الناشئين عن ذاته المقيسين» صفتان للوجود والعدم. ثمّ لايخفىٰ عليك وجه السخافة لأن لا ضرورة الوجود والعدم للماهيّة بالنسبة إلى طبيعة الوجود مثلاً، لا الوجود المنتشئ من الماهيّة أي الوجود المقيّد بها ليس بضروري لها.

* قوله: «لها صورة في الأعيان» خبر لقوله: «ان الامكان ونظائره». وقوله: «ربّما احتجّوا» خبر لقوله: «انّ الذين يقولون». وقوله: «هوية زائدة على ذات الممكن» أي محمولات بالضميمة.

وثانيتها: أنّه إن لم يكن الشيء ممكناً في الأعيان، لكان في الأعيان إمّا ممتنعاً أو واجباً، إذ لا مخرج للشيء عن أحد هذه الأوصاف، ولو لم يكن موجوداً في الأعيان لكان معدوماً، ولو لم يكن واحداً لكان كثيراً، فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنّه ممكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروريَّ وجودٍ أو ضروريَّ عدمٍ ومعدوماً وكثيراً. وهذا تناقض مستحيل.

وثالثتها: لو كانت هذه الأشياء محمولات ذهنيةً وأوصافاً عقلية لا أُموراً عينية في ذوات الحقائق، كان للذهن أن يضيفها بأيّة ماهيّة اتّفقت، فكان كلّ مفهوم وإن كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكناً. وقس عليه غيره.

ورابعتها مختصة بالإمكان: وهو أنّ *كلّ حادث يجب أن يسبقه الإمكان، ولايوجده الفاعل، إلاّ، لأنّه ممكن في الأعيان، لا لأنّه ممكن في الذهن فحسب، وإلاّ ما حصل له تحقق إلاّ في الذهن، فما وجد في الخارج فلابدّ من أن يكون له إمكان في الخارج.

وهذه الحجج أقوى مايمكن أن يذكر من قبلهم في كون الإمكان وسائر الأمور العقلية والأوصاف الذهنية التي تجري مجراه لها صورة عينية، لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأنّ المسلّم هو أنّ الإمكان ونحوه أمور زائدة على الحقائق التي أضيفت هي إليها في العقل، بأنّ العقل إذا لاحظ ماهيّة الإنسان أو غيرها مثلاً وجدها في حدّ نفسها بحيث لم يكن الإمكان *ذاتها أو ذاتيّها، وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهيّة ولا جزءها.

وأمّا أنّ هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مسلّم، اللّهم إلاّ في

---

* قوله: «كل حادث يجب أن يسبقه الإمكان» لايخفىٰ عليك أنّ كلّ حادث زماني مسبوق بالإمكان الاستعدادي عيناً، وبالإمكان الذاتي ذهناً؛ وأمّا الحادث الذاتي فمسبوق بالثاني فقط، فلن تنفع الحجّة القائل بكون الإمكان ونظائره له صورة في الأعيان زائدة على ذات الممكن.

* قوله: «ذاتها أو ذاتيها» أي نفسها أو جزؤها، كما قال في العبارة التالية: وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهيّة ولا جزأها.

النعت الذي هو الوجود، وكذا الوحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاصّ بالوجود. ولا تأثير لشيء من هذه الحجج في أنّ للوجود صورة في الأعيان، بل هو ممّا حصّلناه بإلهام غيبي، وتأييد ملكوتي، وإمداد علوي، وتوفيق سماوي.

*وقول من قال: إنّه ممكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح، إذ لا يلزم من صحة حكمنا في الأعيان علىٰ شيء بأنه ممكن أن يكون إمكانه واقعاً في الأعيان، لما علمت من أنّ الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء، بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنّه في الأعيان ممكن كما مرّ، ومحكوم عليه أيضاً من قبله أنّه في الذهن ممكن. فالإمكان صفة ذهنية أي نحو وجودها الخاصّ به في الذهن، لكن يضيفها العقل تارةً إلىٰ مافي الخارج، وتارةً إلىٰ مافي الذهن، وتارةً يحكم حكماً مطلقاً بتساوي النسبة إلى العين والذهن.

وكما لايتأتّىٰ لأحد أن يزعم أنّ الامتناع إن لم تكن له صورة في الأعيان، لم يكن الممتنع في الأعيان ممتنعاً فيه، وإن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إمّا واجباً أو ممكناً، فكذا ليس له أن يقول ماذكر في الحجّة الثانية، *بل الامتناع والوجوب والإمكان حالها واحد في أنّها من الأوصاف العقلية التي لا صورة لها في الأعيان مع اتّصاف الأشياء بها في الأعيان والأذهان جميعاً. فبطلت الحجة الأولىٰ والثانية.

بحث مع صاحب الإشراق في ماذكره في المطارحات

*وأمّا ماوجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان

---

* قوله: «وقول من قال...» أي في الحجّة الأولىٰ.

* قوله: «بل الامتناع...» أي انّها معقولات ثانية على اصطلاح الحكيم. وكلامه هذا توطئة للردّ علىٰ ماوجد في المطارحات.

* قوله: «وأمّا ماوجد في المطارحات...» المطارحات للشيخ الاشراقي. وجواب أمّا قوله الآتي فمنظور فيه. وفي مخطوطة من نسخ الأسفار في المقام عنوان بهذه العبارة: بحث مع صاحب الإشراق

والوجوب والامتناع والوجود ذا صورة في الأعيان: «من أنّ حالها كحال المعقولات الثانية كالكلّية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان، حيث إنّ الأشياء تتّصف بها في الأعيان، ولا صورة لها في الأعيان، ولا منافاة بين أن يكون زيد جزئياً والإنسان كلّياً في الأعيان، وبين كون الكلّية والجزئية من الأمور الممتنعة التحقّق في الأعيان، فكذلك الحال في اتّصاف شيء بالإمكان والامتناع ونظائرهما» فمنظور فيه، لأنّ قياس الإمكان والامتناع ونظائرهما إلى الكلّية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع، فإنّ مصداق اتّصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلّا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هٰذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلّي، فإنّه قد يكون بحسب حال الماهيّة في العين، *وإن كان ظرف تحقّق القبيلتين في أنفسهما أنّما هو الذهن فقط.

*وأمّا الحجّة الرابعة المختصّة بالإمكان، فنقول: إن أريد بالإمكان الكيفية الاستعدادية المقرّبة للشيء إلىٰ فيّاض وجوده، *المهيّئة له لقبول الفيض عن

في ما ذكره في المطارحات. بخطه ـ ره ـ.

* قوله: «وان كان ظرف تحقّق القبيلتين...» القبيلتان هما موضوعات علم الميزان، والأوصاف التي تذكر في العلم الكلّيّ من عناصر العقود ونحوها كالوجود والوحدة. وجملة الأمر أنّ القبيلتين هما المعقول الثاني المنطقي والمعقول الثاني الحكمي.

* قوله: «وأمّا الحجّة الرابعة...» لم يتعرّض بالردّ على الثالثة وإن كان الردّ عليه يستفاد من تضاعيف البحث إلى آخر الفصل.

* قوله: «المهيّئة له لقبول الفيض...» في الإمكان الاستعدادي يستفاد أن كل حركة استكمالية فيها نظم خاص يرتقي الشيء بذلك النظم إلى كماله اللائق له. وذلك النظم هو من سنّة الله التي قال عزّ من قائل فلن تجد لسنّة الله تبديلاً ولن تجد لسنّة الله تحويلاً. ولا بدّ ان يكون ذلك النظم الارتقائي تحت تدبير المتفرّد بالجبروت. ولمّا كان ذلك الاستعداد يستكمل آنا فآناً فكلما زاد الشيء استعداداً زاده الواهب كمالاً فيعطي الاستعداد لكي يعطي الكمال، يا من لاتزيده كثرة العطاء إلّا جوداً وكرماً. وبالجملة انّ الإمكان الاستعدادي يدلنا على وحدة الصنع الدالّة على وحدة الصانع المستجمع لجميع الكمالات الوجودية الصمدية. ثمّ يستفاد من عطاء الواهب آناً فآناً على حسب استعداد المتهب كذلك أنّه لا بدّ من مناسبة وارتباط بين المفيض والمفاض عليه، كما أنّ بين كلّ مقدّمات وبين صورتها العلمية التي هي نتيجتها وغايتها مناسبة خاصّة، ولا يفيض على شيء مطلقاً

فاعله التامّ من جهة تحصيل مناسبة وٱرتباط لابدَّ منه بين المفيض والمفاض عليه، فسلّمنا الآن أنّه يسبق لكلّ حادث زماني إمكان بهٰذا المعنىٰ موجود في العين، إلىٰ أن يحين وقت بيانه، وتحقيق القول فيه أنّه بأيّ معنى يقال فيه: أنه من الموجودات العينية.

وإن أريد به ماهو بحسب نفس الذات من حيث هي، فالمسلّم أنّه سبق الإمكان الذاتي على الوجود بحسب ٱعتبار ذهني وملاحظة عقلية، حتّىٰ أنَّ الممكن *وإن لم يكن له عدم زماني سابق علىٰ وجوده تصوَّر العقلُ حالةَ لاكونه. بل نقول: لا يتصور أن يكون لكلّ حادث إمكان عيني متقدّم علىٰ وجوده، لأنَّ الممكنات غير متناهيّة، وفي المستقبل من الحوادث مالا يتناهي الذي هو بسبيل الحصول، وبصدد الكون شيئاً بعد شيء، *كحركات أهل الجنّة وعقوبات أهل النار علىٰ ماوردت به الشرائع الإلٰهية، وأقيمت عليه البراهين العلمية.

فإن وجب أن يكون لكلّ حادث أو ماهو بصدد الحدوث إمكان يخصّه علىٰ ماهو مُوجَب هذه الحجّة فتحصل في المادة إمكانات غير متناهية، وإن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث مالا يسبقه إمكان، فيلزم علىٰ مقتضىٰ الحجّة أن يلتحق بالممتنع أو الواجب.

وربّما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الإمكانات الغير المتناهية بأن يقول: هي غير مترتبة بل متكافئة لكلّ حادث إمكان يخصّه، لكنّا نبيّن أنَّ ٱجتماع

فيض الفياض إلّا بحسب مناسبة حاصلة بين المفيض والمستفيض، ثمّ اقرأ وارقه.

* قوله: «وإن لم يكن له عدم زماني...» أي ماله حدوث ذاتي وقدم زماني كالعقل الأول مثلاً فإنّ العقل يتصوّر حالة لا كونه، أي حالة عدمه بإضافة «حالة» إلى «لا كونه».

* قوله: «كحركات أهل الجنّة» أي بالنسبة إلى الدرجات. وقوله: «وعقوبات أهل النار» أي بالنسبة إلى الدركات. ثمّ إن هاهنا مسألة عويصة وهي أن يقال إنّ الدار الآخرة مفارقة عن المادة وأحكامها فكيف يتصوّر للجنّة والنار مكان، ولأهلها حركات وعقوبات متوالية متعاقبة؟ تحقيق الجواب عنها يطلب في كتابنا سرح العيون في شرح العيون. وقوله: «على ماهو موجب هذه الحجّة» بفتح الموجب بمعنى المقتضىٰ أي على ما هو مقتضىٰ هذه الحجّة، كما سيصرح به في السطر الآتي بقوله فيلزم على مقتضى الحجّة.

الإمكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين:

الأوّل: أنّ الإمكـان معنى واحـد، والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الإمكان غير مختلف، وتلك الطبيعة لايمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الإمكـانات، لأنّها قوّة محضة وإبهام مطلق كما ستعلم. فليس اختلاف الإمكانات الذاتية إلّا لاختلاف ماهي إمكاناته. *وهي الحوادث المعدومة بعدُ الغيرُ المتناهية. ويستحيل أن يمتاز شيء بسبب إضافته إلىٰ شيء معدوم، فإنّ مالا ذات له لا يُميَّز به شيء عن شيء.

وليس لأحد أن يقول: إنّا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية تصحّ إضافة الإمكانات الغير المتناهية إليها، فيمتاز بها بعض الإمكانات عن بعض.

لأنّا نقول: هذا ممتنع، أمّا أولاً فلاستحالة تحصيل العقل أموراً غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصّلة. نعم يجوز أن تخطر بالبال علىٰ سبيل الإجمال إمكانات غير متناهية، وفرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدد الغير المتناهي مطلقاً كلّياً، وبين أن تحصل في نفسه وتفصل في ذهنه أعداد غير متناهية بالفعل، فإنّ هٰذا مستحيل دون ذاك. فإذا خطرنا بالبال إمكاناتٍ غير متناهيةٍ مجملةً بإزاء حوادث غير متنـاهيةٍ مجملةً، كانت نسبـة كلّ من إحداهـا بكلّ من الأُخرىٰ سـواء، فلم يتميّز إمكان عن إمكان كما لم يتميّز حادث عن حادث.

وأمّا ثانياً: فلأنّ كلامه علىٰ تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا، فإنّ ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز، فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانات إلّا بحسب العقل وتصوّره لم يكن ظرف تحصّله وتحقّقه إلّا الذهن، لأنَّ تعقّلنا لامتياز الإمكانات ـ إذا فرضنا كون امتيازها واقعاً بحسب الأعيان ـ يكون تابعاً لنفس امتيازها، فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصوّر العقل واعتباره، لزم توقّف الشيء علىٰ نفسه وتابعيته إيّاها وهو محال.

---

* قوله: «وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية» الغير المتناهية صفة للحوادث. وبعد هاهنا معناه بالفارسيّة هنوز. ولوكانت العبارة هكذا: «وهي الحوادث الغير المتناهية المعدومة بعد» لكانت أولى.

الوجه الثاني: أنّ المادّة الحاملة للامكانات غير المتناهيّة إذا قطعناها بنصفين، فإمّا أن تبقىٰ في كلّ من النصفين إمكانات غير متناهية هي بعينها الإمكانات التي كانت، أو تحدث لها إمكانات غير متناهية في تلك الحال، أو تبقىٰ في كلّ واحد إمكانات متناهية؛ وأقسام التوالي باطلة. فكذا المقدّم.

أمّا بطلان الأوّل: فلاستلزامه أن يكون شيء واحد بعينه موجوداً في حالة واحدة في محلّين، وهو محال.

وأمّا الثاني: فلأنّ الإمكانات إذا حدثت في كلّ واحد منهما فتسبقها ـ لكونها أيضاً من الحوادث ـ إمكانات أخرىٰ.

ثمّ إن كانت حادثة تحتاج إلىٰ إمكانات أخرىٰ حادثة. فلا يوجد الفاعل طبقة منها، إلّا، وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية، والموقوف في حالة واحدة علىٰ مالا يتناهىٰ مترتّباً ممتنع الوقوع.

ويلزم أيضاً: أن تكون الحوادث التي كانت إمكاناتها هذه الإمكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث إمكاناتها علىٰ ماهو مقتضى الحجّة المذكورة، من أنّ كلّ ماليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون ممتنعاً. *فيلزم أنقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

وأمّا الثالث: فلأنّ مجموع العددين المتناهين عدد متناه فتتناهى الإمكانات في مادة واحدة. *والحوادث في كلّ واحدة لا تتناهىٰ.

ولايصحّ أن تفرض في كلّ واحد من الجزأين إمكانات غير متناهية ليست بحادثة، بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكلّ، فإنّ القسمة في الجسم غير متناهية، فعند كلّ قطع يلزم مايلزم في القطع الأوّل، وليست الإمكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض. فإذن قبل الانقسام كانت متمايزة المَحالّ حتّىٰ يبقىٰ بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم أنتقال

---

* قوله: «فيلزم انقلاب الأشياء» أي بعد حدوث الإمكانات.

* قوله: «والحوادث في كلّ واحدة» الواو حالية. وقوله: «فإنّ القسمة في الجسم» تعليل لقوله لايصح.

الأعراض، وعدم كون الإمكانات حادثة علىٰ مافرضنا. فإذا كانت متمائزة المحالّ وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم أبعاض غير متناهيّة متمائزة بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانات، فيلزم إمّا أجزاء لاتتجزىٰ وهو محال كما سيجيء برهان إمتناعه، أو مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناهٍ للمجموع المركب منها، وهو أيضاً مستحيل سيأتي بيانه. وكيف يصحّ في جسم واحد متناهي المقدار محالّ متمائزة بأعراضها القائمة بها، غير متناهيّة عدداً بالفعل مع كونه محصوراً بين الحواصر. علىٰ أنّ الكلام يتأتّىٰ بعينه *في كلّ واحد منها بحسب إمكان قسمته.

وممّا يرد أيضاً على القائلين بأنّ إمكان الحادث موجود في الخارج: أنّ *إمكان الشيء تلزمه الإضافة إلىٰ ذلك، فإذا كان صفة عقلية تلزمه الإضافة إلىٰ أمر معقول يضاف هو إليه في العقل، بخلاف ما إذا كان صفة عينية، يلزمه أن يضاف إلىٰ موجود عيني، إذ الإضافة الخارجية إلىٰ معدوم خارجي غير صحيحة.

نعم للعقل أن يتصوّر صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحّة كونه ولا كونه، إمّا بحسب حاله في نفسه كما في الإمكان الذاتي، أو بحسب أسباب وجوده وآستعداد قابله وعدم أضداده ورفع موانعه عن مادّته المهيّئة له كما في الإمكان آلاستعدادي.

فصل ١٠
تذكر فيه خواصّ الممكن بالذات

وإنّما أخّرنا ذكر خواصّ الواجب بالذات إلىٰ قسم الربوبيّات، لأنّ اللآئق

---

* قوله: «في كلّ واحد منها...» أي في كلّ واحد من المحال المعبّر عنها بالأبعاض أيضاً.

* قوله: «إمكان الشيء تلزمه الإضافة إلى ذلك...» أي إلى ذلك الشيء، ولا يخفىٰ عليك أن المراد من الإمكان إن كان استعدادياً فذلك الشيء معدوم بالفعل بلا كلام وإن كان ذلك الإمكان نحو وجود بالفعل: وإن كان إمكاناً ذاتياً فهو إمّا صفة عقليّة تلزمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هذا الإمكان إليه في العقل وهو الرأي الحق الذي نقول به، وإمّا صفة عينية يلزمه أن يضاف إلى

بذكرها أسلوب آخر من النظر، *لجلالة ذكرها عن أن يكون واقعاً في أثناء أحكام المفهومات الكلّية وخواصّ المعاني العقلية الانتزاعية، إلّا شيئاً نزراً منها تتوقّف عليه صحّة السلوك العلمي وتنوط به العبادة العقلية، *وهو الذي قد مرَّ بيانه وسنعود إليه علىٰ مسلك قدسيّ وطريق علويّ.

*إخـاذة:

كما أنّ الضرورة الأزلية مساوقة للبساطة والأحدية، وملازمة للفردية والوترية، فكذلك الإمكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج، وشقيق الشركة والازدواج، فكلّ ممكن زوج تركيبي، إذ الماهـيّة الإمكانية لاقوام لها إلّا بالوجود، والوجود الإمكاني لا تعيّن له إلّا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول تنشأ منها الماهيّة، وتنتزع بحسبها المعاني الإمكانية، وتترتّب عليها الآثار المختصّة، *لا الآثار العامّة المطلقة الكلّية التي تفيض عن الواجب بالذات علىٰ كلّ قابل، وإن كانت الآثار الجزئية المختصّـة بواحـد واحد من الوجودات الإمكانية أيضاً من إبداع الحقّ الأوليّ وأضواء النور الأزلي، ونسبتها إليها، بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر.

فإذن كلّ هويّة إمكانية تنتظم من مادّة وصورة عقليتين هما المسمّاتان بالماهيّة

موجود عيني وهو معدوم أيضاً.

* قوله: «لجلالة ذكرها...» نعم، رجّاله زبيش وشه زدنبال آيد.

* قوله: «وهو الذي قد مرّ بيانه» هذا الفصل من فصول المنهج الثاني، وكان عنوان هذا المنهج في أصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كلّ منها، ثمّ أتىٰ بالبحث عن الواجب سبحانه من الفصل الثاني إلى الفصل السادس، وفي السادس رجع إلى عنوان المنهج حيث قال: فصل في استيناف القول في الجهات الثلاث، فتبصّر.

* قوله: «إخاذة...» حاصلها أنّ الوجود الصمدي بسيط أحدي فرد وتر، وأمّا ما سواه فزوج تركيبي. وقوله: «فكل ممكن زوج تركيبي» أي كلّ ممكن موجود فلا ينتقض بالماهيّات البسيطة، والوجودات من حيث إنّها وجود...

* قوله: «لا الآثار العامة المطلقة الكلية...» هي كالحياة والعلم والقدرة ونحوها. وقوله: «وإن كانت الآثار الجزئية المختصة بواحد واحد...» هي كالحرارة للنار مثلاً، والبرودة للماء ونحوهما من خواص كلّ كلمة نورية ممكنة. وقوله: «والأجناس القاصية» من القصوىٰ، أي الأجناس العالية.

والوجود. وكلّ منهما مضمَّن فيه الآخر وإن كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية.

وأيضاً كلّ من الذوات الإمكانية فإنّها في نفسها *ومن حيث طبيعتها بالقوّة، وهي من تلقاء علّتها بالفعل، فإنّ لها بحكم الماهيّة الليسيّةَ الصرفةَ، وبحكم وجود سببها التامّ الأيسيّةَ الفائضةَ عنه، فهي مصداق معنىً ما بالقوّة، ومعنىً ما بالفعل من الحيثيتين، وكلُّ ممكن هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلا شيء غير الواجب بالذات متبرّئٌ الذات عن شوب القوّة، وما سواه مزدوج من هذين المعنيين.

والقوّة والإمكان يشبهان المادة، والفعلية والوجوب يشبهان الصورة، ففي كلّ ممكن كثرة تركيبية من أمر يشبه المادة، وآخر يشبه الصورة.

فإذن البساطة الحقّة ممّا يمتنع تحقّقها في عالم الإمكان لافي أصول الجواهر والذوات، ولا في فروع الأعراض والصفات.

وأمّا الوترية فهي أيضاً ممّا تستأثر به الحقيقة الإلهية، لأنّ كلّ ممكن بحسب ماهيّته مفهوم كلّي لا يأبىٰ معناه أن تكون له تحصّلات متكثّرة ووجودات متعدّدة، وما شخص إمكاني إلّا وهو واقع تحت طبيعة كلّية ذاتية أو عرضية لا يأبىٰ معناها أن يكون هناك عدّة أفراد تشترك معه فيها، وإن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها.

فإذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة، بل إنّما بالإضافة إلىٰ ماهو أشدّ كثرة وأوفر شركاءَ، فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البساطة، بل الوحدة فيها اتحاد. والاتحاد مفهومه متألّف من جهة وحدة وجهة كثرة، وجهة الوحدة في الممكنات *ظلّ من الوحدة الصرفة الإلهية، وهي التي أضافت سائر

---

* قوله: «ومن حيث طبيعتها بالقوّة...» بالقوّة أي بالإمكان، وبالفعل أي بالوجوب.

* قوله: «ظل من الوحدة...» وحدات الممكنات وحدات ضعيفة وأظلة للوحدة الصرفة الالهية. وكلّ كلمة نورية وجودية مطلقاً لها وحدة لاتشاركها غيرها فيها لعدم التكرار في التجلي، فإذا لم يكن للممكن ثان ففي الواجب بالأولىٰ وأوجب، لذا قيل بالفارسيّة:

هر گياهى كه از زمين رويد وحده لا شريك له گويد

الوحدات على الترتيب النزولي، فكلّ ما كان أشدّ وحدة كان أقرب إلى الوحدة الحقّة، كالوحدة الشخصية للعقل الأوّل التي هي بعينها وجوده وتشخّصه، ثمّ وحدة سائر العقول الفعّالة، ثمّ وحدة النفوس، ثمّ وحدة الصور، ثمّ الوحدة الاتّصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوّة من غير أن تجامعها، ثمّ وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها إلى الحقائق النوعية والشخصية، لأنّها وحدة إبهامية جنسية.

ثمّ اعلم: *كما أنّ الإمكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الإمكان، فإنّ المركّب بما هو مركّب من دون النظر إلىٰ خصوصية جزء أو أجزاء منه حاله عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع، وكيف يتحقّق الافتقار ولايكون هناك إمكان؟!

*وأمّا المركّب من واجبين مفروضين أو ممتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو

وقوله: «فكلّما كان أشدّ وحدة...» ضمير كان راجع إلى سائر الوحدات.

* قوله: «كما أنّ الامكان عنصر التركيب...» القدماء إذا قالوا عنصراً يريدون به الهيولى والمادة. وللعنصر اطلاقات عديدة، وسيأتي إطلاقه على القلم الأعلىٰ في الفصل الثالث من الفن الخامس من الجواهر والأعراض (ج٢ ط١ ص١٦٣). ثمّ المراد من قوله: «ثمّ اعلم أنّه كما انّ الإمكان عنصر التركيب...» أنّ بين الإمكان والتركيب تلازماً لاينفك أحدهما عن الآخر، كما أنّ بين المادّة والصورة تلازماً يستحيل انفكاك إحداهما من الأخرىٰ، ولهذا عبّر عن الإمكان بالعنصر بل جعله عنصراً وجعل التركيب صورة.

وقوله: «وكيف يتحقّق الافتقار ولايكون هناك إمكان» أي بدون النظر إلى خصوصية جزء أو أجزاء منه لايتحقّق مركّب ومع فرض عدم تحققه لا يتحقق إمكان لأن الإمكان فرع على تحقّق المركّب المفتقر إلى أجزائه.

* قوله: «وأمّا المركّب من واجبين مفروضين...» نقض يرد على القاعدة المذكورة من أنّ بين الإمكان والتركيب تلازماً، بأنّ هذه المركّبات من واجبين مفروضين، أو واجب وممتنع، أو نقيضين، أو ضدّين مفروضي الاجتماع، ليست بممكنة بل إمّا واجبة أو ممتنعة فيصدق التركيب فيها من دون إمكان. فليس بين التركيب والإمكان تلازم.

فدفع النقض بأجوبة ثلاثة: أحدها قوله فهذه مجرد مفهومات ...الخ. وحاصله أنّ هذه المفهومات ليست عنوانات لذوات متقرّرة في أنفسها، بل هي مركّبات ذهنيّة تنشئها النفس من

نقيضين أو ضدّين مفروضي الاجتماع. فهٰذه مجرّد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقرّرة في أنفسها متجوهرة في حقائقها، وتلك المفهومات لا تحمل علىٰ أنفسها بالحمل الصناعي الشائع، فكما أنّ مفهوم شريك الباري ليس إلّا نفس مفهوم شريك الباري لا أن يحمل عليه شريك الباري، بل يحمل عليه أنّه من الكيفيات النفسانية الفائضة عليها لأجل تصرّفات المتخيّلة وشيطنة المتوهّمة، فكذلك هٰذه المركّبات الفرضية، مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها، بل من أفراد نقائضها، ومع ذلك وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها، *وليس لها إلّا، مرتبة الفقر والحاجة والإمكان والتعلّق، *سواء كان بحسب الوجود أو بحسب العدم. والمستحيل في النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد، لا نفس ذاتيهما علىٰ أيّ وجه كانتا.

وهاهنا دقيقة أخرىٰ وهي: أنّ الوحدة معتبرة في أقسام كلّ معنى يكون موضوعاً لحكم كلّي وقاعدة كلّية؛ فقولنا كلّ مركّب ممكن، وكلّ واجب بسيط، وكلّ

مداعبات الوهم والخيال، على أنّ مفاهيمها التصوّرية ذهنيّة ليست مصاديق لأنفسها حتىٰ تكون واجبات أو ممتنعات وذلك لأنّها من فعل النفس وفعل النفس ممكن فهذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها لإنّه يصدق على تلك المفهومات أنّها ليست بواجبة ولا بممتنعة. فجملة الأمر في هذا الجواب أنّ تلك المركّبات منتفية رأساً فحيث لم يصدق تركيب لم يصدق إمكان أيضاً.

وأمّا الجواب الثاني فهو قوله: «ومع ذلك وجوبها أو امتناعها ...الخ» وهذا الجواب قد تقدّم تحقيق القول فيه، وخلاصته أنّ المركّب من الأجزاء من حيث افتقاره إليها ممكن وإن كانت الأجزاء واجبات أو ممتنعات أو غيرهما ممّا عدّها الناقض، فعلىٰ هذا الجواب قد صدق التركيب والإمكان معاً فهما متلازمان.

* فقوله: «وليس لها إلّا مرتبة الفقر والحاجة...» أي الحاجة إلى الأجزاء.

* قوله: «سواء كان بحسب الوجود» ذلك كالمركّب من الواجبين. وقوله: «أو بحسب العدم» . ذلك كالمركّب من الممتنعين.

وأمّا الجواب الثالث فهو قوله: «وهاهنا دقيقة أخرىٰ وهي أن الوحدة...» يعني انّ تلك المركّبات المفروضة لما لم تكن لها وحدة فلا وجود لها، ومالا وجود لها لا حكم لها بشيء من الجهات حتى تنتقض بها القاعدة.

حيوان كذا، أي كلّ مركّب له صورة واحدة فهو ممكن، وكلّ واجب الوجود فهو واحد بسيط، وكلّ ماله طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا.

فالمركّب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوىٰ ذات كلّ منهما، ولا له آمتناع ولا إمكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كلّ منهما. وكذا المركّب المفروض من الممتنعين، ليس له آمتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزأين. وفي المركّب المفروض من الواجب والممتنع ليس له إلّا وجوب هٰذا وآمتناع ذاك لا غير.

والمركّب من الحيوانين ليس فيه إلّا حيوانية هذا وحيوانية ذاك، وليست هناك حيوانية أخرىٰ سوى الحيوانيتين المنفصلتين إحداهما عن الأخرىٰ، فإن كان أحد الحيوانين ناطقاً والآخر صاهلاً ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقاً ولا صاهلاً، بل ولا موجوداً، إنّما الموجـود فيهما موجودان هذا وهذا، لا أمر ثالث له حيوانية ثالثة. وسيجيء في مباحث الوحدة أنها لا تفارق الوجود، وأنّ مالا وحدة له لا وجود له.

*وأمّا ماقيل: لو كان المركّب من الممتنعين بالذات ممكناً ذاتياً، كان عدمه مستنداً إلىٰ عدم علّة وجوده، وعلّة وجود المركّب هي علّة وجود أجزائه، وذلك غير

---

* قوله: «وأمّا ما قيل لو كان المركّب...» القائل أتىٰ في برهانه بقضية غير تامّة وهي أنّ «علّة وجود المركّب هي علّة وجود أجزائه» وإنّما كانت غير تامّة لأنّ علّة وجود المركّب هي أجزائه كيف كانت أي سواء كانت الأجزاء كلّ واحد منها واجب الوجود، أو ممتنع الوجود، أو ممكن الوجود؛ لا أنّ علّة وجوده علّة وجود أجزائه فإنّ الأجزاء إذا كانت واجبات الوجود أو ممتنعات الوجود فهي لاتحتاج إلى علّة. نعم إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود فعلّة وجود المركّب هي علّة وجود أجزائه. والغرض أنّ التركيب يصدق في الممتنعين بالذات كما في الواجبين بالذات والممكنين بالذات فإذا صدق التركيب صدق الإمكان لأنّ المركّب من حيث هو مركّب مفتاق إلى أجزائه كيف كانت فصدق التلازم بين الإمكان والتركيب.

وجملة الأمر أنّ المصنّف أورد على القائل أوّلاً بأنّ المركّب من الواجبين بالذات لاتحتاج أجزاؤه إلى علل أخرىٰ حتىٰ يلزم ما ذهب إليه القائل، ثمّ أجابه ثانياً بأنّ بعض المركّبات كالمركّب من الممتنعين الذي هو محط نظر القائل لاتكون أجزاؤه محتاجة إلى علّة وإن كانت الأجزاء الممتنعة علّة للمركّب منها.

متصوّر في أجزاء هذا المركّب لعدم الإمكان.

فمردود: بأنّ علّة عدم المركّب بما هو مركّب عدم الجزء أوّلاً وبالذات، كما أنّ علّة وجوده كذلك وجود الأجزاء، حتّىٰ لو فرض للأجزاء وجود بلا علّة لكان المركّب موجوداً، وإنّما الاحتياج إلىٰ علّة الأجزاء إذا كانت الأجزاء ممكنات الوجود، فكان عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علّة تامّة لعدم المركّب بما هو مركّب مستنداً إلىٰ عدم علّتها، فلم ينعدم إلّا بانعدامها، فيستند إليه عدم ذلك المركّب بالواسطة. فإذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات، فينتهي عدم المركّب إلىٰ عدمه الضروري الذاتي، ولا يتجاوز منه إلىٰ عدم أمر آخر، *كما تقف سلسلة الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي.

فصل ١١
في *أنّ الممكن علىٰ أيّ وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات

إنّ كثيراً من المشتغلين بالبحث من غير تعمّق في الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع، ويحكمون أنّ *كلّ ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات، *وبنوا ذلك علىٰ أنّ إمكان الملزوم بدون إمكان

---

* قولـه: «كما تقف سلسلة الوجودات...» أي كما أنّ سلسلة الوجودات تنتهي إلى الوجود بالذات ولا تتجاوز عنه كذلك بعض المركّبات تنتهي إلى الممتنع بالذات ولا تتجاوز عنه، وقد تجاوز القائل عن الأجزاء الممتنعة بالذات إلى عللها، والتجاوز وَهْم.

* قوله: «فصل في انّ الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات» وأمّا أنّ الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعاً فسيأتي البحث عنه في الفصل العشرين من هذا المنهج.

* قوله: «كلّ ما يستلزم...» غرضه أنّ عدم العقل الأوّل مثلاً ممكن، ويستلزم عدمه الممكن ممتنعاً ذاتياً أي عدم الواجب بالذات، فقال إنّ كلّ ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات. ثمّ في المقام مطالب يبحث عنها في هذا الفصل واحداً بعد واحد.

* وقوله: «وبنوا ذلك على...» أي بنوا حكمهم أنّ كلّ ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهـو مستحيل بالذات، على أنّ إمكان الملزوم كعدم العقل الأوّل بدون إمكان اللّازم كعدم الواجب يستلزم إمكان عدم العقل الأوّل بدون عدم الواجب، والحال أنّ هذا القول أي إمكان الملزوم

اللّازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما.

*وهذا لو صحّ لاستوجب نفي الملازمة بين الواجب والممكن بل بين كلّ علّة

بدون اللّازم، يصادم الملازمة بين الملزوم واللّازم. فإمكان عدم المعلول الأوّل يوجب ويستلزم إمكان عدم الواجب وهو مستحيل.

* قوله: «وهذا لو صحّ لاستوجب...» أي نفي الملازمة على الوجه المذكور لو جاز لاستوجب نفي الملازمة بين المعلول وعلّته، وذلك لأنّ العلّة كالوجود الصمدي على سرمديته لم يكن المعلول واجباً معه. وقوله: «سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقق» الوجوب بالذات هو وجوب الوجود الصمدي، والوجوب بالغير هو وجوب وجود ماسواه كما سنحقّق هذا الأمر القويم في المرحلة السادسة في العلّة والمعلول.

إعلم إنّه ورد في الأثر: كان الله ولم يكن معه شيء. وكلمة كان في نحو هذه العبارة هي حرف وجودي يعبر عنها بالكلمة الوجودية أيضاً. والأديب يقول إنّها فعل من الافعال الناقصة كما في ألفيّة ابن مالك:

يرفع كان مبتدا اسماً والخبر   تنصبه ككان سيداً عمر

ولكن أرباب العقول والعرفان قائلون بأنّها حرف وجوديّ وكلمة وجوديّة للربط المحض، كما في اللآلي المنتظمة:

وما رأى الأديب فعلاً ناقصاً   ففي القضايا هو ربط خالصاً

وقال الشاعر الفارسي:

نهفته معنى نازك بسى است درخط يار   تو فهم آن نكنى اى اديب من دانم

وتفصيل الكلام في الحرف الوجودي يطلب في «نثر الدراري على نظم اللآلي» (ص١٠٩ ط١).

وأمّا كلمة «مع» في عبارة الأثر فعند المتكلم أنّها كالفعلين من كان ولم يكن محمولة بمعناها الظاهر العرفي على ما يراه الأديب بالعرف العاميّ من أنّ الله كان واحداً عدداً كالبناء مثلاً ولم يكن معه شيء كالبناء، ثمّ تعلّق مشيّته بخلق العالم، وهو كما ترىٰ.

وأمّا عند الحكمة الذائعة فإنّ الله لكونه واجباً بالذات لم يكن معلوله معه والآن كما كان لأنّ المعلول دون علّته لا معها ولكن الله دائم الفضل أزلاً وأبداً.

وأمّا عند العارف والحكمة المتعالية فمعنى الحديث بمعنى انتفاء الشيء، أي ليس شيء غيره حتىٰ يكون معه، وهو دائم الفضل أزلاً وابداً.

وأمّا ما أفاده المصنّف من أنّ العلّة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً، فهو على أنّ الله في سرمديّته لم يكن معه شيء من معلوله. وهذا المعنىٰ هو ما أتىٰ به أهل العرفان من أنه سبحانه في مقام غيبه غني عن العالمين. فليكن هذا المعنىٰ في ذكرك إلى أن يحين حين الكلام فيه.

موجبة مع معلولها لأنّ العلّة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً، سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقّق.

*وأعجب من ذلك ماقيل في بعض التعاليق: إنّ إمكان الملزوم انّما هو

---

* قوله: «وأعجب من ذلك ماقيل...» القائل هو الملاّ جلال الدواني في بيان الملازمة والجواب عن الاستدلال على استحالة الملازمة بين الممكن والممتنع. يعني أن إمكان الملزوم ـ أي إمكان عدم العقل الأول ـ انّما هو بالقياس إلى ذات ذلك الملزوم، وهذا الإمكان يستلزم إمكان اللاّزم ـ أي إمكان عدم الواجب ـ بالقياس إلى ذلك الملزوم، لا أنّه يستلزم إمكانه بالقياس إلى ذات ذلك اللاّزم. والحال أنّ مقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال أي الممتنع هو أنّ نقيض اللاّزم أي وجود الواجب ـ لأنّ اللاّزم كان عدم الواجب فنقيضه هو وجود الواجب ـ غير ضروري بالقياس إلى ذات الملزوم، لا كون نقيض اللازم لا ضرورياً بالقياس إلى حدّ ذات اللاّزم نفسه، سواء كان اللاّزم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لا ضروري الوجود والعدم جميعاً نظراً إلى ذاته من حيث هي هي.

ولا يخفى عليك أنّه لايمكن حمل القياس في عبارته بمعناه اللغوي المستعمل في المحاورات العرفية دون الاصطلاحي، لأنّه صرّح في قوله بعدم إرادة هذا المعنى حيث قال: «ولا يتوهمن أنّ هذا إمكان بالغير وهو من المستحيل، بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير، والفرق بين الإمكان بالغير وبين الإمكان بالقياس إلى الغير واضح.

وجملة الأمر أنّ الدواني ذهب إلى أنّ إمكان الملزوم هو إمكانه الذاتي، وأمّا إمكان اللاّزم فهو إمكانه بالقياس إلى الملزوم.

وانّما قلنا إنّ إمكان الملزوم هو إمكانه الذاتي مع أنّه قال إنّ إمكان الملزوم انّما هو بالقياس إلى ذاته، لأنّ امكان الشيء بالقياس إلى ذلك الشيء ليس إلاّ إمكانه الذاتي ولا يصحّ أن يحمل على الإمكان بالقياس الاصطلاحي، وأمّا الإمكان الوقوعي المرادف للإمكان الاستعدادي فهو خارج عن محل البحث رأساً. وأمّا الإمكان الوقوعي المفسّر بكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال فسيجيء تحقيق القول فيه في قوله الآتي في هذا الفصل في جواب الإشكال عن القياس الخلفي حيث يقول: والذي ندفع به الآن ...الخ. والمصنّف بقوله: ونحن نقول ...الخ أورد عليه بأنّ الإمكان بالقياس انّما يتصوّر بين أشياء ليست بينها علاقة كالواجبين المفروضين ونحوهما.

فبما حرّرنا دريت أن الدواني ناظر إلى ما ذهبوا إليه من أن إمكان الملزوم بدون إمكان اللاّزم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللاّزم، فردّهم بأنّ إمكان الملزوم لايكون بدون إمكان اللاّزم، غاية الأمر أنّ إمكان الملزوم إمكان ذاتي، وإمكان اللاّزم إمكان بالقياس إلى الملزوم ولا يلزم من هذا الإمكان أي الإمكان بالقياس كون الموصوف به له امكان ذاتي بالنسبة إلى وجوده وعدمه. فإمكان الملزوم يستلزم إمكان اللاّزم بهذا المعنى، أي عدم العقل الأول يستلزم إمكان عدم الواجب بمعنى الإمكان بالقياس.

بالقياس إلىٰ ذاته وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم، لا إمكـانه بالقياس إلىٰ ذاته، ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس إلىٰ ذات الملزوم لا كونه لا ضرورياً بالقياس إلىٰ حدّ ذاته، سواءٌ أكان اللازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لا ضروري الوجود والعدم جميعاً نظراً إلىٰ ذاته من حيث هي هي، ولا يتوهمنّ أنّ هذا إمكان بالغير، وهو من المستحيل كما مرّ، بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير وقد وضح الفرق بينهما.

ونحن نقـول هذا الكـلام وإن كان في ظاهر الأمر يوهم أنّه علىٰ أسلوب الفحص والتحقيق، إلّا، أنّه سخيف لما علم أنّ الإمكان بالقياس إلى الغير انّما يتصوّر بين أشياء ليست بينها علاقة الإيجاب والوجوب والإفاضة والاستفاضة، وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسّببية في الوجود والعدم.

*ويقرب منه في الوهن كلام المحقّق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر: أنّ آستلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب آستلزام الممكن لمحالٍ بالذات، *لأنّه انّما آستلزم عدم علّية العلّة الأولىٰ فقط، لا عدم ذات العلة الأولىٰ، فإنّ ذات المبدأ الأوّل لا تتعلّق بالمعلول الأوّل لولا الاتصاف بالعلّية، لكون المبدأ الأوّل واجباً لذاته ممتنعاً علىٰ ذاته العدم، سواءٌ اكان لذاته معلول أو لا، فإذن لم يستلزم الممكن محالاً إلّا بالعرض أو بالاتفـاق وهو عدم كون العلّة بما هي متصفة بالعلّيّة واجبة في ذاتها، فإنّه انّما صار محالاً من كـون العلّة في الواقع واجبةً في ذاتها، وإنّما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلّية، وهذا بخلاف

---

* قوله: «ويقرب منه في الوهن...» إنّما كان قريباً منه لأنّه يستلزم تحقّق الإمكان بالقياس بين الواجب ومعلوله.

* قوله: «لأنّه انّما استلزم عدم علّيّة العلّة الأولىٰ فقط...» أي لأنّ عدم المعلول الأوّل استلزم عدم هذا الوصف الذي هو العلّيّة. وقوله: «لا عدم ذات العلّة الأولىٰ» تفسير لقوله فقط وبيان له. فإذن لم يستلزم الممكن أي عدم العقل الأوّل محالاً وهو عدم الواجب، بل إنّما استلزم عدم كون العلّة بما هي متّصفة بالعلّيّة واجبة في ذاتها.

عكسه أعني فرض عدم العلّة الأولى، *فإنّه يستلزم عدم المعلول بالأول مطلقاً، لأنّ ذاته انّما أفاضتها العلّة الأولى لا غير.

وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شأنه ووثاقة رأيه ودقة نظره في الأبحاث الإلهية، *عن كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ماله من النعوت، وأنّ العلّة الأولى انّما موجب علّيتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة، وأنهـا هي القيّوم الجواد التامّ القيوميّة والإفاضة، وأنها بما تتحقّق ذاتها تتحقّق علّيتها من دون المغايرة الخارجية أو العقلية بحسب التحليل. *فلو فرض سببية السبب الأوّل شيئاً ممكناً لتصحّ الملازمة بينها وبين المعلول الأول، نقلنا الكلام إلى الملازمة بين السببية والسبب الأوّل. لإمكانها ووجوبه، فإمّا أن يتسلسل الكلام في السببيات، أو يعود المحذور الأول. *كيف؟ وليس في الموجود الأول جهة إمكانية أصـلاً، سواء كان بحسب الـذات أو بحسب كمال الـذات أو بحسب خيراته الإضافية ورشحاته الإفاضية.

*فـالحقّ في هذا المقـام أنّ المعلول له ماهيّة إمكـانية ووجود مستفاد من

---

* وقوله: «فإنّه يستلزم عدم المعلول الأوّل مطلقاً» أي سواء كان عدم العلّة الأولى تقدّم الذات، أو تقدّم العلّية.

* قوله: «عن كون الواجب...» متعلّق بقوله ذهل. أي كيف ذهل عن كون الواجب لذاته واجباً بالذات في جميع ماله من النعوت، ومن جملة تلك النعوت علّيته. وكيف ذهل عن أنّ العلّة الأولى انّما ...الخ. وكيف ذهل عن انّ العلّة الأولى هي القيوم الجواد ...الخ. وكيف ذهل عن انّ العلّة الأولى بما تتحقّق ذاتها ...إلخ.؟!

* قوله: «فلو فرض سببيّة السبب الأوّل...» يعني لو كان عليه الحق الأوّل شيئاً ممكناً لكي تصحّ الملازمة بينها وبين المعلول، هل كان بين تلك العلّية الممكنة والحق الأوّل الواجب ملازمة أم لا؟ فإن لم تكن ملازمة يتسلسل الكلام في السببيّات، وإن كانت لزم المحذور الأوّل وهو استلزام الممكن المحال.

* قولـه: «كيف وليس...» متعلّق بقـولـه من دون المغائرة الخارجية. قوله: «وليس في الموجود الأوّل...» أي ليست في الحق سبحانه جهة إمكانية. وقوله: «أو بحسب خيراته...» الخيرات هي أنحاء الوجودات وهي واجبات بالذات بالضرورة الذاتية كما سيصرّح بها.

* قولـه: «فـالحق...» هذا التحقيق مقدّمة يفيد تحليل الممكن إلى الوجود والماهيّة وإطلاق

الـواجب، فيتركّب بهـويته العينية من أمرين شبيهين بالمادّة والصورة، أحدهما محض الفـاقـة والقوّة والبطون والإمكان، *والآخر محض الإستغناء والفعليّة والـظهـور والـوجـوب. وقـد علمت من طريقتنا: أنّ منشأ التعلّق والعلّية بين الموجودات ليس، إلّا أنحاء الوجودات، والماهيّة لا علاقة لها بالذات مع العلّة إلّا من قبل الوجود المنسوب إليها.

*وقد مرّ أيضاً أنّ معنى الإمكان في الوجود الممكن غير معناه في الماهية، وأنّ أحدهما يجامع الضرورة الذاتية، بل عينها، بخلاف الآخر فإنّه ينافيها.

*فنقول: إنّ المعلول الأوّل إن اُعتبرت ماهيّته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره

الإمكـان عليها. فملخّص الكلام فيه أنّ الإمكان الذي هو عنصر القضايا الإمكانيّة جهة صفة للماهيّة: وأنّ الإمكـان بمعنى الفقر النوري صفة للوجود؛ وانّ الماهيّة من حيث إنّها مثار الكثرة الاعتبارية لا علاقة لها بالذات مع العلّة. وبالذات ناظر إلى أنّ تعلّقها مع العلّة بالعرض أي بطفيل الـوجـود؛ وانّ الوجود الإمكاني بالفقر النوري محض الاستغناء والفعليّة والظهور والوجوب لا بالذات بل بالعرض بمعنىٰ أنّ له ضرورة ذاتية كما أنّ للواجب ضرورة أزليّة.

* قوله: «والآخر محض الاستغناء...» لكونه غير مباين عن الغني المحض والفعليّة الصرفة. وفي مخطوطة عندنا تعليقة للمصنّف على قوله هاهنا «والظهور والوجوب» قال الوجوب هاهنا هو الضرورة المطلقة الذاتية الأزلية، ثم كتب تحت الذاتية العرضية، كلمة بالعرض. ووجهها ظاهراً، ولو قال والوجوب هاهنا هو الضرورة الذاتية لكان أولىٰ للفرق بين الضرورة الأزلية التي تطلق على الحق الأول، وبين الضرورة الذاتية التي تطلق على ماسواه.

* قولـه: «وقـد مرّ أيضاً أنّ معنى الإمكان...» مرّ في الفصل الأوّل من هـذا المنهج. وقـوله: «وانّ أحدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها» وهو الوجود. وقوله: «بخلاف الآخر فإنّه ينافيها» والمراد من الآخر الماهيّة فإنّها تنافي الضرورة الذاتية.

ولك أن تقول إيراد المصنّف على المحقّق الطوسي غير وارد لأنّه قال آنفاً في الجواب عن القائل باستحالة الملازمة بين الممكن والممتنع: بأنّ العلّة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً ونظير قوله هذا ما سيأتي في الفصل الثالث عشر من هذا المنهج في مفتتح عنوان عقود وانحلالات، قوله: «شأن المؤثّر بما هو مؤثّر مع أثره». فليحمل كلام المحقّق الطوسي على ذلك أيضاً فتبصّر. كما أنّ مع عدم العلاقة بالذات بين الماهيّة وبين العلّة الأولىٰ يصح صدق الإمكان بالقياس بينهما، فيصدق قول الدواني في بعض التعاليق.

* قوله: «فنقول انّ المعلول الأوّل...» بعد تمهيد المقدّمة المذكورة شرع في بيان مرامه بأنّ

عن *الكمال الأتمّ وخصوصية تعيّنه المصحوب لشوب الظلمة والعدم، ـ وإن كان مستوراً عند ضياء كبرياء الأول ومقهوراً تحت شعاع نور الأزل ـ فعدمه ممكن بهذا الاعتبار، بل حال عدمه كحال وجوده أزلاً وأبداً *من تلك الجهة، ماشمّ رائحة شيء منهما بحسب ماهيّته من حيث هي هي، *وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الإرتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية.

المعلول الأول من حيث ماهيّته ماشمّ رائحة الوجود والعدم، ومن حيث وجوده يجب وجوده بالغير. فقولهم الممكن يستلزم الممتنع إن عنوا أن عدم ماهيّة المعلول الأوّل ممكن فليس بتام لأنّ الإمكان صفة للماهيّة لا لعدمها فالعدم لايوصف بالإمكان، وإن عنوا أنّ وجود المعلول الأوّل ممكن فليس بتام لأنّ الوجود له الوجوب لا الإمكان، فلا يجري الاستلزام في شيء منهما؛ نعم إنّ الماهيّة لها علاقة مع العلّة من قبل الوجود المنسوب اليها.

* قوله: «عن الكمال الأتم» يعني به الحق الأوّل سبحانه. وقوله: «لشوب الظلمة والعدم» يعني بهما الإمكان التعملي. وقوله: «وإن كان مستوراً...» وذلك لأنّ أحكام الوجود غالبة هنالك. وقوله: «فعدمه ممكن بهذا الاعتبار» أي عدم المعلول الأوّل ممكن بهذا الاعتبار ولكن بالعرض لا بالذات أي اتصاف عدم ماهيّته بالإمكان بالعرض أي بطفيل الماهيّة لأنّ الإمكان وصف للماهيّة بالذات أوّلاً، ولعدمها ثانياً وبالعرض، كما أنّ وجوده ممكن بهذا الاعتبار أيضاً. ثمّ اضرب بقوله: «بل عدم عدمه كحال وجوده أزلاً وأبداً» فإنّ عدمه ليس بممكن لعدم استواء نسبته إلى الوجود والعدم لكون نسبته إلى العدم بالوجوب، وإلى الوجود بالامتناع؛ وكذا الكلام في وجوده فإنّ وجوده ليس بممكن لعدم استواء نسبته إلى الوجود والعدم لكون نسبته إلى الوجود بالوجوب، وإلى العدم بالامتناع. نعم يصدق عليه الإمكان بمعناه الآخر أعني الفقر النوري والإضافة الإشراقية.

* قوله: «من تلك الجهة ماشمّ رائحة شيء منهما...» أي المعلول الأوّل بحسب ماهيته ماشم رائحة شيء من الوجود والعدم، وذلك لأنّه ليس شيء منهما عين ماهيّته ولا جزء ماهيّته لأنّ الماهيّة ليست من حيث إلّا هي. فقوله من تلك الجهة أي من هذا الاعتبار. وفي بعض النسخ ماشمت فضمير الفعل راجع إلى ماهيّة المعلول الأوّل، وعلى الأوّل راجع إلى المعلول الأوّل بحسب ماهيّته، والمآل واحد، ولكنّ تأنيث الفعل يوجب أن يكون قوله بحسب ماهيّته من حيث هي هي زائداً. فالأوّل متعيّن.

* قوله: «وليس يستلزم...» وذلك لأنّ عدم الاستلزام صفة للماهيّة بالحقيقة وبالذات، وصفة للعدم بالعرض. وقوله: «لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثية» أي لعدم الارتباط بين عدم ماهيّة المعلول الأوّل والواجب من هذه الحيثية، ولو استلزم استلزم عدم الواجب أزلاً وأبداً.

*وإن اُعتبر من حيث وجوده المتقوّم بالحقّ الأوّل الواجب بوجوبه، فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيّومه، ووجوده مستلزم لوجوده، استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له، فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلاً.

*وليس لعدمه في نفسه أي نفس ذلك العدم جهة إمكانية، كما للوجود من حيث الوجود.

*ولا يلزم من ذلـك هاهنا كون كلّ وجود واجباً بالذات، علىٰ مامرّ *من الفرق بين الضرورة الأزلية وبين الضرورة المسمّاة بالذاتية المقيّدة بها، فكذلك لا يلزم هاهنـا كون كلّ عدم ممتنعـاً بالذات لأجل الفرق المذكور. وهٰذا في غاية السطوع والوضوح *علىٰ أسلوب هذا الكتاب.

---

* قوله: «وإن اعتبر من حيث وجوده...» إن اعتبر المعلول الأوّل من حيث وجوده فقد دريت أنّه محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب فوجوده مستلزم لوجود الحق الأول نحو استلزام وقوع المعلول وقوع العلّة الموجبة، فعدم المعلول الأول بهذا الاعتبار ممتنع بامتناع عدم قيومه الحق الأوّل، فلم يلزم استلزام الممكن للمحال أصلاً.

* قوله: «وليس لعدمه في نفسه...» أي ليس لعدم المعلول الأول بالذات جهة إمكانية، بل له جهة إمكانية بالعرض أي بطفيل الماهيّة لأنّ الإمكان وصف للماهيّة أوّلاً وبالذات، كما أنّ لوجود المعلول الأوّل من حيث الوجود ليس جهة إمكانية لأنّ وجوده واجب بوجود الواجب.

* قوله: «ولا يلزم من ذلك هاهنا كون...» دفع دخل مقدر. والدخل أن يقال: إنّ الوجود من حيث هو وجود إذا لم تكن فيه جهة إمكانية، لزم أن يكون كل وجود واجباً بالذات. والدفع أنّ وجوب وجود ما سواه سبحانه أي ضرورة وجود ما سواه ضرورة ذاتية مقيّدة بما دام الذات، وأمّا وجوب وجود الحق وضرورته هو ضرورة مطلقة أزلية كما مرّ في آخر ذنابة الفصل الأوّل من هذا المنهج.

* فقوله: «من الفرق بين الضرورة الأزليّة» أي وجود الواجب. وقوله: «بين الضرورة المسمّاة بالذاتية المقيّدة بها» كما في المعلول الأوّل وسائر الوجودات الإمكانية. وقوله: «المقيّدة بها» صفة أخرىٰ للضرورة، وضمير «بها» راجع إلى الذاتية.

* قوله: «على أسلوب هذا الكتاب» أي على أصالة الوجود الصمدي ووحدته الصمدية وكونه ذا مراتب. واستيفاء البحث عن ذلك يطلب في رسالتنا الفارسيّة «وحدت از ديدگاه عارف وحكيم». وأمّا أسلوب الحكمة الذائعة بظاهره الرائج فعلىٰ أصالة الوجود أيضاً إلّا أن الكثرات وجودات متباينة. وإنّما قلنا بظاهره لأنّ لنا شواهد على أنّهم يعنون بالحقائق المتباينة الكليات الوجودية المتغائرة وقد مضت إشارة إلى ذلك، وسيأتي مواضع في ذلك، ولا اختلاف بينه وبينهم في الوجود كما حرّرناه في

وأمّا علىٰ أسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد أن يقول أحد: *إن كان يعني بأول شقّي الكلام أنّ العقل إذا جرّد النظر إلىٰ ذات المعلول الأوّل *ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم، فذلك لاينافي ٱستلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله. وإن أريد به أنّه علىٰ ذلك التقدير لايكون مستلزماً له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان، فإنّه معلول له بحسب نفس الأمر، فكيف لايكون مستلزماً لعلّته؟!

*أقول: نختار الثاني، قوله: المعلول كيف لايكون مستلزماً للعلّة. الجواب: أنّ المعلول ليس نفس ماهيّة الممكن، بل وجوده معلول لوجود العلّة وعدمه لعدمها.

*ويقول أيضاً: إن كان يعني بأخير الشقّين أنّ العدم الممتنع بالعلّة ليس ممكناً بالذات فهو مستبين الفساد، فإنّ الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات *وليس ينفيه، بل إنّ معروضه لايكون إلّا الممكن بالذات.

أقول: عنينا به، أنّ العدم بما هو عدم ليس إلّا جهة الامتناع، كما أنّ حقيقة

رسالتنا في «الجعل».

* قوله: «إن كان يعني بأوّل شقّي الكلام...» أوّل شقّي الكلام هو قوله: إن اعتبر ماهيّته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأتم ...الخ.

* وقوله: «ولم يعتبر معه غيره» المراد من غيره هو وجوده. وقوله: «فذلك لاينافي...» أي عدم وجدان علاقة اللزوم لاينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر، غايته أنّك ما وجدت علاقة اللّزوم.

* قوله: «أقول نختار الثاني...» أقول كان الأولىٰ أن يرد قوله: «انّ العقل إذا جرّد النظر إلى ذات المعلول الأوّل لم يجد فيه علاقة اللّزوم» أولاً، ثم يقول: نختار الثاني، كما لايخفىٰ. ووجه الردّ أن يقال إنّ قولك لم يجد فيه علاقة اللّزوم، ليس بصواب وذلك لأن العقل وجد عدم العلاقة بين الماهيّة مع العلّة بالذات بالبرهان، وكأنّما لم يتعرّض بذلك الردّ لوضوحه.

* قوله: «ويقول أيضاً...» بنصب يقول، عطف على قوله أحد، أي وأمّا على اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد أن يقول أحد أيضاً: إن كان يعني بأخير الشقّين ...الخ. والمراد من أخير الشقّين هو قوله: «وإن اعتبر من حيث وجوده المتقدّم بالحق الأوّل.

* قوله: «وليس ينفيه...» أي ليس الامتناع بالغير ينفي الإمكان بالذات، بل إنّ معروض الامتناع بالغير لايكون إلّا الممكن بالذات.

الوجود بما هو وجود ليس إلّا جهة الوجوب. كيف؟ والعدم يستحيل أن يتصف بإمكان الوجود، كما أنّ الوجود يستحيل عليه قبول العدم، وإلّا لزم الانقلاب في الماهيّة. وكون معروض الإمتناع بالغير والوجوب بالغير أي الموصوف بهما ممكناً بالذات بمعنىٰ ما تتساوىٰ نسبة الوجود والعدم إليه، أو ما لاضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته، غير مسلّم عندنا، إلّا فيما سوىٰ نفس الوجود والعدم، وأمّا في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلّق بالغير، وبالامتناع الغيري العدم المقابل له.

فإن قلت: فعلىٰ ماذكرت من جواز العلاقة اللّزومية بين الممكن والممتنع *بالوجه الذي ذكرت، كيف يصحّ استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي

* قوله: «بالوجه الذي ذكرت...» الوجه الذي ذكر به العلاقة اللّزومية بين الممكن والممتنع، هو أنّ العلاقة بين الماهيّة والعلّة لاتكون بالذات بل بالعرض أي بطفيل الوجود. وإن شئت قلت الاستلزام ليس من حيث ذاتها بل من حيث وصفها الذي هو الوجود أو العدم كما صرّح به غير مرّة في هذا الفصل. وأمّا الماهيّة من حيث هي هي فليس بينها وبين العلّة ملازمة أصلاً؛ وأمّا الوجود فهو محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب ففي الواجب بالذات وفي الوجودات الشؤونيّة بالعرض الذي هو معنى الإمكان النوري الفقري.

غرض القائل من السؤال أنّ قياس الخلف يقابل القياس المستقيم، ويستدل من الخلفي بامتناع اللّازم على امتناع الملزوم أي يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعاً بالذات، فعلىٰ ماذكرت من وجه العلاقة بين الممكن والممتنع غير جار في القياس الخلفي فكيف يصح استعمال نفي هذا النحو من جواز العلاقة بين الممكن والممتنع في القياس الخلفي.

أقول في بيانه: إنّ القياس المستقيم يتوجّه إلى إثبات المطلوب الأوّل بوجهه، ويتألّف ممّا يناسب المطلوب، ويشترط فيه تسليم المقدّمات أو ما يجري مجرى التسليم، والمطلوب فيه لايكون موضوعاً أوّلاً؛ والخلف لايتوجّـه إلى إثبات المطلوب أوّلاً بل إلى إبطال نقيضه، ويشتمل على ما يناقض المطلوب، ولا يشترط فيه التسليم بل تكون المقدّمات بحيث لو سلّمت انتجت، ويكون المطلوب فيها موضوعاً أوّلاً، ومنه ينتقل إلى نقيضه.

مثلاً إذا كان بالقياس المستقيم كلّ أ ب وكلّ ب ج كانت النتيجة كلّ أ ج، فلو لم يكن كلّ أ ج حقّاً لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين، لكنّ نقيضه غير صادق فنكون عينه حقّاً. ومراد القائل انّ القياس الخلفي يتضمّن أمراً ممكناً مفروضاً، وان شئت قلت يتضمّن قضيّة ممكنة مفروضة، أو ماهيّة ممكنة مفروضة؛ ثم تستلزم هذه الماهيّة الممكنة فرضاً الامتناع فنكشف أنّ ذلك الممكن يستلزم

حيث يثبت به آستحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعاً بالذات، فيتشكّك لّما جاز آستلزام الممكن لذاته ممتنعاً لذاته فلا يتمّ الاستدلال، *لجواز كون البعد الغير المتناهي مثلاً ممكناً مع آستلزام وقوعه محالاً بالذات هو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين.

قلنا: *هذا الإشكال قد مضىٰ مع جوابه، *والذي ندفعه به الآن: هو *أنّ

الممتنع فنحكم بصدق العين وكذب نقيضه. فلو كان الملازم بين الممكن والممتنع على ذلك الوجه الذي ذكرت لكانت الماهيّة الممكنة المفروضة متروكة رأساً ومغفولاً عنها أصلاً. فكيف يصحّ استعمال نفي ذلك الجواز على الوجه الذي ذكرت في القياس الخلفي؟

* قوله: «لجواز كون البعد الغير المتناهي...» قد أقاموا ثمانية أدلّة على تناهي البعد جمعناها مع ذكر مآخذها في النكتة ٦٨٣ من كتابنا ألف نكتة ونكتة. وسيأتي البحث عن تناهي البعد في الفصل الثامن من أوّل الجواهر والأعراض من هذا الكتاب (ج٢ ط١ ص٨). والبراها السلمي منها أقدم في بيان لزوم غير المتناهي من البعد وكونه محصوراً بين الحاصرين.

* قوله: «هذا الإشكال قد مضىٰ...» ما مضىٰ بلا كلام. وكم لنحو قوله هذا من نظير في هذا الكتاب. نعم سيأتي هذا الإشكال مع جوابه في الفصل الثامن عشر من هذا المنهج ص٣٧٠، وفي الفصل الثاني عشر أيضاً من المرحلة الثانية ص٦١٨.

* وقوله: «والذي ندفعه به...» تحقيق عرشي جدّاً، وخلاصة الكلام فيه أنّ الإمكان المستعمل في القياس الخلفي هو الإمكان الوقوعي المفسّر بكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال، لا الإمكان الوقوعي المرادف للاستعدادي: لأنّ الإمكان الاستعدادي جارٍ في الماديات، والإمكان الوقوعي أعمّ مورداً لتحقّقه في المجرّدات أيضاً، وأمّا الإمكان المستعمل في الملازمة بين الممكن والممتنع فهو نفس ماهيّة الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته.

واعلم انّ الإمكان الوقوعي فرض وقوع الماهيّة في كل عالم ونشأة على حسب ذلك العالم وتلك النشأة. فالإمكان الوقوعي هو نفسية الشيء بحسب النشآت فيمكن أن يكون وقوع في نشأة ممكنة، وفي أخرىٰ ممتنعة. والمراد من النفسية هو نفس الأمر فنفس الأمر لشيء واحد له عوالم ونشآت عديدة مثلاً انّ الرؤية لها في هذه النشأة نفسية، وفي المنام لها نفسية، وفي البرازخ الأخرىٰ لها نفسية، وفي المفارقات المرسلة لها نفسيّة، وفي الوجود الواجب الصمدي لها نفسية. فالرؤية لها بحسب اعتبار ذاتها بذاتها ماهيّة، ولتلك الماهيّة في كلّ نشأة نفسية هي إمكانها الوقوعي، فعلىٰ هذا المعنىٰ تراهم يقولون انّ نفس الأمر أوسع من الواقع، وذلك لأنّ الواقع ربّما يكون واقعاً في مرحلة من الوجود، والحال له إمكان الوقوع في المراحل التي قبلها وبعدها. فقوله بحسب الواقع في الموضعين يعني به الإمكان الوقوعي أي الشيء الواقع في موطن خاص.

الإمكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقّق في نفس الأمر، وعدم إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه. *والممكن الّذي كلامنا فيه هاهنا هو مايكون مصداقه نفس ماهيّة الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع. فإنّ حال المعلول الأوّل وسائر الإبداعيّات في نفس الأمر ليس إلّا التحصّل والفعلية علىٰ ماهو مذهبهم دون الإمكان، وقد مرّ أنّ ظلمة إمكانه مختفية تحت سطوع نور القيّوم ـ تعالىٰ ـ. *فالممكن بهذا المعنىٰ مستلزم للمحال لا من حيث ذاته، بل من حيث وصفه الذي هو عدمه، كما أنّه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده.

وما يستعمل في قياس الخلف أنّ الممكن لايستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات، *وبينهما فرقان. *كما أنّ الامتناع الذاتي أيضاً قد يعنىٰ به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهيّة المقدّرة، كما في شريك الباري، واجتماع النقيضين.

وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهيّة المفروضة، أو شيء آخر وراء ماهيّته مستدع له مقتضٍ إيّاه في نفس الأمر، أو علّة

* وقوله: «إنّ الإمكان المستعمل هناك» أي الإمكان المستعمل في القياس الخلفي.

* وقوله: «والممكن الذي كلامنا فيه هاهنا» أي الإمكان الذي في الملازمة بين الممكن والممتنع.

* وقوله: «فالممكن بهذا المعنىٰ مستلزم للمحال» أي الممكن الذي كلامنا في الملازمة.

* وقوله: «وبينهما فرقان» الفرقان مصدر، أي بين الممكن بحسب الواقع أي الإمكان الوقوعي في موطن، وبين الممكن بحسب مرتبة الذات فرق.

* قوله: «كما أنّ الامتناع الذاتي...» لمّا بيّن أنّ الممكن له مرتبة بحسب اعتبار ذاته بذاته، وله أيضاً باعتبار كل موطن واقتضائه وقوع خاص، أتىٰ نحو هذا البيان في شقيقيه الامتناع الذاتي والضرورة الذاتية تنظيراً له بهما، وتقريباً للذهن إلى الممكن الذي يعني به في الملازمة بين الممكن والممتنع، وبين الممكن المستعمل في القياس الخلفي؛ فبيّن بأنّ الامتناع الذاتي أيضاً ـ أي نحو الإمكان بالوجهين المذكورين ـ قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهيّة المقدّرة أي المفروضة، وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الأمر وقد علمت أنّ نفس الأمر له إطلاق وسعة. وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ماهو بحسب مرتبة الذات في نفسها، وقد يراد منها مايكون بحسب نفس الأمر مطلقاً.

مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع الواقع.

وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ماهو بحسب مرتبة الذات في نفسها، وقد يراد أعمّ من هذا وهو مايكون بحسب نفس الأمر مطلقاً، سواء كان بحسب مرتبة الذات أيضاً كذات القيّوم الأحدي ـ تعالىٰ ـ، أو لأجل علّة مقتضية له. *وقد يقال للأول: الدوام الأزلي، وللثاني: الدوام الذاتي.

فإذن قد ثبت أنّ أمثال الأقيسة الخلفية، وكثيراً من الشرطيات الاستثنائية انّـما يستبـين فيها بالبديهة العقلية، أنّ *مايلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لايكون ممكناً في نفس الأمر، بل لا ينفكّ عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبـماهيّتـه ممتنعاً أو بواسطة سبب تامّ السببية لامتناعه. كما يقال مثلاً الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقاً ولاحقاً، وإلّا أي وإن كانت ممكنة العدم بوجـه لكان عدمها بعدم علّتها الفيّاضة لذواتها، ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم، وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بيّن، فكذلك المقدّم. وظاهر أنّ الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ماهو بحسب مرتبة الماهيّة فقط، *إذ لو

---

* قوله: «وقد يقال للأول الدوام الأزلي...» جواب عن سؤال مقدّر، وهو انّك قلت آنفاً: «على مامرّ من الفرق بين الضرورة الأزليّة، وبين الضرورة المسمّاة بالذاتية المقيّدة بها» فالضرورة الأزليّة في مقابل الضرورة الذاتية فإنّ الثانية مقيّدة بما دامت الذات، والأولىٰ مطلقة، فكيف جعلتها هاهنا من أقسام الضرورة الذاتية؟. فأجاب بقوله: وقد يقال للأوّل أي بحسب مرتبة الذات في نفسها كذات القيوم الأحدي تعالى الدوام الأزلي، وللثاني أي الضرورة لأجل علّة مقتضية له الدوام الذاتي على نحو مامرّ آنفاً من الفرق بين الضرورة الأزليّة وبين الضرورة المسمّاة بالذاتية المقيّدة بها.

* قوله: «انّ ما يلزم من فرض وقوعه...» هذا تفسير للإمكان الوقوعي بالاختصار، وقد مرّ تفسيره التفصيلي آنفاً في أوّل جوابه عن اعتراض القائل حيث قال: «الإمكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقّق في نفس الأمر وعدم إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه». وأقول قوله وعدم اباء ...الخ هو ما أشرنا إليه من أنّ الإمكان الوقوعي له وقوعات نفسية بحسب العوالم.

* قوله: «إذ لو كان المراد فيه نفي إمكان العدم عنها...» إنّما قال نفي الإمكان لأنّ الإمكان الوقوعي ينجر في القياس الخلفي إلى أنّه ليس بممكن ثم يقال انّه ليس بممكن فاللّازم محال فالأصل ثابت فافهم. فلو كان ذلك النفي أي نفي إمكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهيّة من

كان المراد فيه نفي إمكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهيّة من حيث هي، يلزم عليهم كون كلّ جوهر عقلي واجباً بالذات، تعالى القيّوم الواحد عن ذلك علّواً كبيراً، وهم متبرّؤون عن هذا التصوّر القبيح الفضيح.

*وهم وإزاحة

ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب آتصاف الشيء بالإمكان: وهو أنَّ الموصوف بالإمكان إمّا موجود أو معدوم، وهو في كلّ من الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتّصف به، وإلّا آجتمع المتقابلان في موضوع واحد، وإذا آمتنع أحدهما آمتنع إمكان واحد منهما بالإمكان الخاصّ، لأنّ آمتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر، فلم يتحقّق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلاً.

وأيضاً: الشيء الممكن إمّا مع وجود سببه التامّ فيجب، أو مع رفعه فيمتنع، فأين يمكن؟

فتسمعهم يقولون في دفع الأوّل: إنَّ الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة إن أريد من الوجود والعدم *التحييث إذ يعوزه شقّ آخر وهو عدم آعتبار شيء منهما،

حيث هي يلزم كون كلّ جوهر عقلي إبداعي واجباً بالذات.

إيقاظ: ماأفاد المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في تحقيقه من الفرق بين الإمكان الوقوعي الجاري في القياسات الخلفيّة، وبين الإمكان بحسب نفس ماهيّة الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته، هو عين ما نقل عنهم أوّلاً حيث قال: «يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع، ويحكمون أنّ كل ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات» فالممكن المذكور هو الموصوف بالإمكان الوقوعي كما هو نص كلامه التالي من أنّ كلّ ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات؛ فالممكن الذي هو لايستلزم الممتنع ـ أي محال أن يكون بينهما ملازمة بالذات ـ هو الممكن الموصوف بالإمكان الوقوعي النفس الامري، وهذا عين تحقيقه في الجواب عن المعترض، فكيف قال ـ قدّس سرّه ـ: إنّ كثيراً من المشتغلين بالبحث من غير تعمّق في الفكر والنظر ...الخ، وهذا أمر عجاب جدّاً.

* قولـه: «وهم وإزاحة» ارجع في البحث عن المقام إلى شرح المحقّق الطوسي على الفصل السادس من النمط الخامس من الإشارات، قوله: «كلّ حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود».

* قوله: «التحييث...» أي التقيد بالوجود والعدم، وهو مشتق من حيث من غير قياس. وقوله: «إذ يعوزه» تعليل لقوله غير حاصر. وعاز يعوز، وأعوز يعوز بمعنى. أي نایاب می‌شود او را. بمعنى

إذ الموصوف بالإمكان هو الماهيّة المطلقة عن الوجود والعدم، ولايلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتّصاف بالوجود *عدم قبوله من حيثية أخرىٰ، وكذلك بالعكس، بل المصحّح لقبول كلٍّ منهما حال الماهيّة بحسب إطلاقها عن القيود.

*وإن أريد بهما مجرّد التوقيت، فلنا أن نختار كلّاً من الشقّين. قوله في كلٍّ من الحالين أي الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتّصف به، قيل هذا ممنوع، والمسلّم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقّق الإتصاف بمقابله *وهو غير لازم في معنى الممكن. فالمحذور غير لازم، واللّازم غير محذور.

*وفي الثاني يقال: إنّ قوله الشيء إمّا مع وجود سببه أو مع عدم سببه، الترديد فيه مختل إن أريد المعيّة بحسب حال الماهيّة وأعتبار المراتب فيها، إلّا.

ان هاهنا شقاً آخر وراء التحييث بالوجود والعدم وهو عدم اعتبار شيء منهما.

* قوله: «عدم قبوله من حيثيّة أخرىٰ» الحيثيّة الأخرىٰ هي لا بشرط الوجود بل حين الوجود.

* قوله: «وإن اريد بهما...» وإن أريد من الوجود والعدم. وكان الصواب أن يقال: وإن اريد منهما كالأول حيث قال: إن اريد من الوجود والعدم.

* قوله: «وهو غير لازم في معنى الممكن...» أي تحقّق الاتصاف بمقابله غير لازم في معنى الممكن. وقوله فالمحذور غير لازم، المحذور هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الآخر، حيث قال يمتنع أن يقبل مقابل ما يتّصف به.

* قوله: «وفي الثاني يقال...» أي في دفع الثاني، الثاني هو قوله: وأيضاً الشيء الممكن إمّا مع وجود سببه التام ...الخ. والصواب أن يقال في الثانية، وكذلك في دفع الأوّل أن يقال في دفع الأولىٰ، وذلك لمكان الشبهة. وقوله: «الترديد فيه مختل» أي ناقص إذ الماهيّة في مرتبة ذاتها لا مع السبب ولا مع عدمه. وقوله: «باعتبار المراتب فيها» المراتب هي مرتبة ذاتها، ومرتبة الواقع بمعنى الوقوع النفس الأمري الذي له عوالم ومحالّ ونشآت. وقوله: «إلّا أن يراد في الشق الثاني...» أي إلّا أن يراد في الشقّ الثاني من الترديد رفع المعيّة أي لا مع السبب، لا معية الرفع أي لا مع عدم السبب. ولكن هذا الاستثناء محض الاحتمال فإنّ قول القائل في الشبهة الثانية «الشيء الممكن إما مع وجود سببه التام فيجب، أو مع رفعه فيمتنع» نص صريح على أن المراد من قوله «أو مع رفعه» هو لا مع السبب، لا مع عدم السبب. وقوله: «وإن أريد المعيّة بحسب الوجود...» المراد من حسب الوجود هو حسب الواقع الذي هو غير مرتبة الماهيّة من حيث هي، أي الواقع النفس الأمري الذي له وقوعات بحسب عوالمه.

أن يراد في الشقّ الثاني رفع المعيّة لا معيّة الرفع. وإن أريد المعيّة بحسب الوجود فيصحّ الترديد، لكنّ اتصاف الماهيّة بالإمكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب أم لا، بل في اعتبارها وأخذها من حيث هي هي.

فقد ثبت أنّ كلّ ممكن وإن كان محفوفاً إمّا بالوجوبين السابق واللّاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العلّة والآخر بحسب حاله في الواقع، وإمّا بالامتناعين للجانب المخالف *السابق واللّاحق كذلك، لكن لا يصادم شيء منهما ماهو حاله بحسب ماهيّته من حيث هي هي، هكذا قالوا.

*والعارف البصير يعلم أنّ هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهيّة بعلّة الوجود، وأنّ المتّصف بالوجوب السابق واللّاحق انّما هو وجود كلّ ماهيّة إمكانية، لا نفسها من حيث نفسها، فانّ حيثية الإطلاق عن الوجود والعدم *تنافي التلبّس به، سواء كان ناشئاً من حيثية الذات أو من حيثية العلّة المقتضية له. فالماهيّة الإمكانية لم تخرج ولا تخرج أبداً بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلىٰ مجلى الظهور والشهود، فهي علىٰ بطلانها وبطونها وكمونها أزلاً وأبداً. وإذا لم تتّصف بأصل الوجود، فعلى الطريق الأولىٰ بسائر الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود، فلم تتّصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية إلّا نفسُ الوجود، والماهيّة في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود

---

* قوله: «السابق واللّاحق كذلك» أي أحدهما بسبب اقتضاء العلّة، والآخر بحسب حاله في الواقع، بضرب من اعتبار العقل. ولذلك تسمعهم يقولون في الأوّل إنّ الممكن الموجود محفوف بالوجوبين، وفي الثاني الممكن المعدوم محفوف بالامتناعين.

* قوله: «والعارف البصير...» بعدما نقل جواب الشبهتين عنهم حيث قال فتسمعهم يقولون في دفع الأوّل ...الخ، نبّه على حقيّة مختاره بالتحقيق المقدّم من أنّ الماهيّة من حيث هي لا علاقة بالذات بينها وبين غيرها أصلاً، ومن ذلك الغير هو علّة الوجود، فكأنّه جعل جوابهم المذكور عن الشبهتين تأييداً لما اختار وتسديداً له.

* قوله: «... تنافي التلبّس به سواء كان ناشئاً من حيثية الذات...» ضمير تنافي راجع إلى حيثيّة الإطلاق، وضمير كان راجع إلى الوجوب في قوله وانّ المتّصف بالوجوب السابق واللّاحق. وما كان ناشئاً من حيثيّة الذات فهو كما في الواجب تعالىٰ.

تتبعه ماهيّة خاصّة من الماهيّات المعبّر عنها *عند بعضهم بالتعيّن، وعند بعضهم بالوجود الخاصّ، تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها.

فكما أنّ العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدّر بتقدّره، ويتشكّل بتشكّله، ويتكيّف بتكيّفه، ويتحرّك بتحرّكه، ويسكن بسكونه، وهكذا في جميع الصفات التي تتعلّق بها الرؤية، كلّ ذلك علىٰ طريق الحكاية والتخيّل لا علىٰ طريق الأصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة، فكذلك حال الماهيّة بالقياس إلى الوجود وتوابعه، فإنّ الماهيّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسّية. فظهر ماذهب إليه المحقّقون من العرفاء والكاملون من الأولياء *أنّ العالم كلّه خيال في خيال.

قال *الشيخ العارف المتألّه محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين من

---

* قوله: «عند بعضهم بالتعيّن» أي عند العارفين. وقوله: «وعند بعضهم بالوجود الخاص» أي عند الحكماء المشائين.

* قوله: «انّ العالم كلّه خيال في خيال» الماهيّة حدّ مرتبة من الوجود، وإن شئت قلت: إنّها ظل له، أو عكس له، أو آية له، أو خيال له؛ وكذلك الوجود الإمكاني بمعناه الفقر النوري ظل وآية وعكس وخيال لمفطره. فالخيال الأوّل في قولهم انّ العالم كلّه خيال هو الماهيّة، والثاني هو الوجود الإمكاني الغير المتأصّل بل المرتبط بالجاعل، بل محض الربط والتعلّق. فالعالم كلّه خيال في خيال، أي ماهيّة في وجود فقري ظلّي.

* قوله: «قال الشيخ العارف...» نقل المصنّف عباراته من ذلك الباب على نحو الإختصار. ثمّ إنّ قول صاحب الفتوحات في المرآة هو نحو ما يقال حوم حديث من عرف نفسه فقد عرف ربّه، انّه في مقام التعجيز.

فذلكة الفصل: كان الفصل حاوياً لأصول هي من اُمّهات مسائل الكتاب فلا بأس أن نشير إليها وهي مايلي:

١ـ ماهيّة الممكن لا علاقة لها بالذات بينها وبين غيرها مطلقاً، ومن ذلك الغير الواجب سبحانه، والقيد بالذات يخرج علاقتها بالعرض أي بطفيل الوجود الظلّيّ بالحق الأوّل.

٢ـ الإمكان الذي من المواد وصف للماهيّة أولاً وبالذات، ثم يوصف عدم الماهيّة به بالعرض أي بطفيل الماهيّة. وبعبارة أخرىٰ: عدم الممكن من حيث ماهيّته ممكن بالعرض لأنّ الإمكان وصف للماهيّة بالذات، ولعدمها بطفيلها.

الفتوحات المكيّة: «إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنّه أدرك صورته بوجه، وأنه ماأدرك صورته بوجه، لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه، ولا يقدر أن ينكر أنّه رأىٰ صورته، ويعلم أنّه ليس في المرآة صورته، ولا هي

٣ـ وجود الممكن محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب لأنّه من شؤون باريه بالإمكان النوري، فوجوده واجب بالضرورة الذاتية أي الضرورة التي هي مقيدة بقيد مادامت ذاته موجودة، لا الضرورة الأزلية المنزهة عن قيد مادامت الذات. فإن اطلق على وجود الممكن الضرورة المطلقة الذاتية الأزلية فالمراد أنّه كذلك بالعرض فافهم.

٤ـ معنى الإمكان في الوجود الممكن غير معناه في الماهيّة لأنّ الأوّل عين الضرورة الذاتية، بخلاف الثاني فإنّه ينافيها.

٥ـ عدم الممكن من حيث وجوده ممتنع بامتناع عدم قيومه.

٦ـ ليس لعدم الممكن في نفسه أي بالذات جهة إمكانيّة، كما لا جهة إمكانيّة لوجوده، بل وجوده واجب بوجود الواجب. فلا منافاة بين هذا الرقم والرقم الثاني لأنّ هذا ينفي الإمكان له بالذات، وذاك يثبته له بالعرض.

٧ـ عدم الممكن ليس بممكن لعدم استواء نسبته إلى الوجود والعدم لكون نسبته إلى العدم بالوجوب، وإلى الوجود بالامتناع.

٨ـ الملزوم الذي يستلزم المحال هو عدم الممكن دون نفس الممكن التي هي الماهيّة، فالقياس الخلفي باقٍ على قوّته وصحّته لأنّ الممكن بالذات لايستلزم المحال.

٩ـ الإمكان الذي يبحث عنه في الملازمة بين الممكن والممتنع هو وصف الماهيّة من حيث هي، أي الممكن في الملازمة هو الماهيّة الممكنة بحسب مرتبتها الذاتية، والممكن في القياس الخلفي هو الإمكان الوقوعي أي الممكن الوقوعي بحسب نشأت تحقّقه النفس الأمري.

١٠ـ هذا الرقم هو اعتراضنا على المصنّف ـ قدّس سرّه ـ، وهو ينفصل إلى ثلاثة اعتراضات:

الأوّل أنّ الممكن في قوله: «يحيلون الملازمة بين الممكن والممتنع» هو الممكن الوقوعي كما هو مآل تحقيقه الأنيق، بقرينة قولهم الصريح في ذلك من أن كل ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر ممتنعاً ذاتياً فهو مستحيل بالذات.

والثاني أنّ اعتراضه على الدواني غير وارد لأنّ الماهيّة من حيث هي لا علاقة لها مع الحق الأوّل كما هو حاصل تحقيقه أيضاً في ذلك، فيصحّ جريان الإمكان بالقياس بينه وبينها.

والثالث أنّ اعتراضه على المحقّق الطوسي غير وارد أيضاً لأنّ الذات الواجبة في مقام غيبها المطلق الذي هو فوق المقام الأحدي، غنيّة عن العالمين، كما صرّح هو ـ قدّس سرّه ـ بذلك أيضاً حيث قال: «لأنّ العلّة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً».

بينه وبين المرآة، فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأىٰ صورته وما رأىٰ صورته. فما تلك الصورة المرئية وأين محلّها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضَرْبَ المثال، ليعلم ويتحقّق أنّه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته، فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشدّ حيرة».

فصل ١٢
في *إبطال كون الشيء أولىٰ له الوجود أو العدم، أولويةً غير بالغةٍ حدّ الوجوب

لعلّك لو تفطّنت بما سبق من حال الماهيّات في أنفسها ومن كيفية لحوق معنى الإمكـان إليها لاتحتاج إلىٰ مزيد مؤونة لإبطال الأولوية الذاتية، سواء فسّرت بأقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحاناً غير ضروري لايخرج به الشيء عن حكم الإمكان، أو بكون أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى الذات لياقةً غير واصلةٍ إلىٰ حدّ الضرورة، لا من قِبَل مبدإٍ خارج، ولا بأقتضاء وسببية ذاتية، *علىٰ قياس الأمر في الوجوب الذاتي.

---

* قوله: «فصل في ابطال كون الشيء أولىٰ له الوجود أو العدم...» ارجع في البحث عن الأولوية إلى الفصل العاشر من الباب الرابع من المجلد الأول من المباحث المشرقية للفخر الرازي حيث قال: الفصل العاشر في أنّه هل يعقل أن يكون شيء يصح عليه الوجود والعدم، ومع ذلك يكون أحد الطرفين أولىٰ به (ج١ ط حيدر آباد الدكن ص١٢٨). حاصل الفصل أنّ الماهيّة من حيث هي ليست بمتحقّقة حتىٰ تقتضي شيئاً من الوجود أو العدم المفروض أو سائر صفاته.

* وقوله: «على قياس الأمر في الوجوب الذاتي» أي على قياس المطلب في الوجوب الذاتي. أي لايصحّ أن يقال انّ الأولوية لها باقتضاء وسببيّة ذاتية أي ذات الماهيّة من حيث هي تقتضي الأولوية، كما يصحّ أن يقال إنّ الواجب بالذات يقتضي ما يقتضي.

ولمزيد الاستبصار ارجع إلى شرح المحقّق الطوسي على الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الإشارات حيث قال: من المتكلّمين من قال إنّ العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ...الخ.

أليس *قد آستبان من قبل أنّ علاقة الماهيّة إلىٰ جاعل الوجود انّما هي تبع للوجود، والوجود بنفسه مفاض، كما أنّه بنفسه مفيض بحسب آختلافه كمالاً ونقصاً وقوّةً وضعفاً. والماهيّة في حدّ نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها. فما لم تدخل الماهيّة في عالم الوجود دخولاً عرضياً ليست هي في نفسها شيئاً من الأشياء، حتّىٰ نفسها، حتّىٰ تصلح لإسناد مفهوم ما إليها *إلّا بحسب التقدير البحت. والإمكان وإن كان من آعتبارات نفس الماهيّة قبل آتصافها بالوجود، لكن مالم تقع في دار الوجود ولم تحصل إفادة وجودها من الجاعل، لايمكن الحكم عليها *بأنّها هي أو بأنّها ممكنة. وإن كان كونها هي أو كونها ممكنةً من أحوالها السابقة علىٰ وجودها وصفات وجودها

وقد علمت: تقدّم الماهيّة بحسب العقل علىٰ موجوديتها تقدّم الموصوف على الصفة. فقس عليها تقدّم أحوالها الذاتية علىٰ أحوالها الوجودية. وأمّا في الخارج من آعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميّزاً كلّ منهما عن صاحبه، بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود. ثمّ العقل بضرب من التعمّل والتحليل *يحكم بأنّ بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود، ويصف

---

* قوله: «قد استبان من قبل» أي في الفصل الحادي عشر السابق على هذا الفصل. وقوله: «بينها وبين غيرها» المراد من الغير في المقام علّة الماهيّة أي الوجود الحق سبحانه، وإن كانت الماهيّة مع غير علّتها كذلك أيضاً أي لا علاقة بينها وبين غيرها مطلقاً. وقوله: «دخولاً عرضياً» أي بطفيل الوجود.

* قوله: «إلّا بحسب التقدير البحت» التقدير بمعنى الفرض. وقوله: «وإن كان من اعتبارات نفس الماهيّة...» أي كانت الماهيّة مصدوقة له لا مصداقاً له كما تقدّم في الفصل الثامن من هذا المنهج.

* قوله: «بأنّها هي أو بأنّها ممكنة» أي لايمكن الحكم عليها بأنّها هي حتىٰ تكون من الذاتي في باب الإيساغوجي وهو باب الكلّيّات الخمس: وكذلك لايمكن الحكم عليها بأنّها ممكنة حتىٰ يكون الإمكان لها من الذاتي في باب البرهان. وقوله: «وقد علمت تقدّم الماهيّة...» أي في آخر الفصل الرابع من المنهج الأول.

* قولـه: «يحكم بأنّ بعض الموجود...» أتىٰ بلفظة البعض لإخراج الموجود الذي هو الحق سبحانه، فكل موجود يقترن به معنى أي ماهيّة هي غير الوجود والموجود إلّا الحق سبحانه فإنّه سبحانه إنّيّته ماهيّته بمعنى لا ماهيّة له سوى الوجود الواجب الصمدي كما تقدّم في الفصل الثالث

أحدهما بالآخر *في العقل والعين على التعاكس، لأنّ اللائق بالعقل تقدّم الماهيّة على الوجود لحصولها بكنهها فيه، وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مرّ. واللّائق بالخارج تقدّم الوجود على الماهيّة، إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل، والماهيّة تتحد معه اتحاداً بالعرض، فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد *غفل عنه الجمهور.

والحاصل: أنّ الحكم على ماهيّة ما بالإمكان انّما هو بحسب فرض العقل إيّاها مجرّدة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود. وأمّا باعتبار الخارج عن فرض العقل إيّاها كذلك، فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن

من هذا المنهج.

* قوله: «في العقل والعين على التعاكس...» لأنّ الماهيّة في الذهن موصوفة، وفي العين صفة؛ والوجود في الذهن صفة للماهيّة، وفي العين موصوف لها؛ لكنّ الوجود الذي صفة للماهيّة وجود مصدري انتزاعي من منشآت النفس، والوجود الذي موصوف في العين للماهيّة هو الوجود الحقيقي. وسيأتي هذا التفصيل في الفصل الثالث من المرحلة الثالثة نقلاً عن المحقّق الطوسي من أنّ وجود المعلولات في نفس الأمر متقدّم على ماهيّاتها، وعند العقل متأخّر عنها؛ فلا يرد عليه ماأورده بعضهم من أن تقدّم الصفة على الموصوف غير معقول لأنّ المتحقّق في نفس الأمر أوّلاً وبالذات ليس إلّا الوجود، ثمّ العقل ينتزع منه الماهيّة في حدّ نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود؛ فما هو صفة الماهيّة بالحقيقة هي الموجودية المصدرية، وما يتقدّم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي؛ فحال الوجود والماهيّة على قاعدتنا في التأصّل والاعتبارية بعكس حالها عند الجمهور (ص٦٥٩).

والموجوديّة المصدريّة التي هي صفة للماهيّة في الذهن تسمّى بالوجود الإثباتي، والوجود الذي موصوف في العين للماهيّة يسمّى بالوجود الحقيقي، كما تقدم في الفصل السابع من المنهج الأوّل من هذه المرحلة حيث قال: الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقّق لها في نفس الأمر ويسمّى بالوجود الإثباتي؛ وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللّاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهيّة بانضمامه إليها وهو الوجود الحقيقي ...الخ (ص١٠٢ و ١٠٣).

* قوله: «غفل عنه الجمهور» أي القائلون بأصالة الماهيّة. وقوله: «والحاصل أن الحكم على ماهية ما بالإمكان» وفي نسخة مصحّحة على الماهيّة بالإمكان، وهذه أولى لأنّها تشمل جنس الماهيّة بخلاف ماهيّة ما، والكلام في عروض الإمكان على الماهيّة لا على ماهيّة مّا.

الجاعل التامّ بالعرض، وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا إمكان ولا غيرهما أصلاً.

والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع، هو أنّ العقل بحسب الفحص يحكم بأنّ المعدوم الممكن لو أنقلب من الماهيّة التقديرية إلىٰ ماهيّة حقيقية مستقلّة كان الإمكان من أعتبارات تلك الماهيّة، بخلاف الماهيّة التقديرية الممتنعة فإنّها وإن صارت ماهيّة حقيقية مستقلّة بحسب الفرض المستحيل، لم ينفكّ طباعها عن الامتناع ولم يصلح إلّا إيّاه، لا أنّ المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع، كيف والمعدوم ليس بشيء، فحينئذ من أين ماهيّة قبل جعل الوجود حتّىٰ توضع أولوية الوجود أو شيء ما من الأشياء بالقياس إليها. فأمّا تجويز كون نفس الشيء مكوّن نفسه ومقرّر ذاته، فانّه مع بطلانه الذاتي، فلا يتصوّر من البشر تجشّم ذلك مالم يكن مريض النفس.

فقد ثبت: أنّ الحكم بنفي الأولوية الذاتية بعد التثبت علىٰ ماقرّرناه من حال الماهيّة بشرط سلامة الفطرة مستغنٍ عن البيان.

*وللإشارة إلىٰ مثل هذا قال المعلّم الثاني «أبو نصر الفارابي» في مختصر له يسمّىٰ بـ «فصوص الحكم»: «لو *حصل سلسلة الوجود بلا وجوب، لزم إمّا إيجاد الشيء نفسه وذلك فاحش، وإمّا صحّة عدمه بنفسه وهو أفحش».

وتوضيحه: أنّ الأولوية الناشئة عن الذات: إمّا أنّها علّة موجبة للوقوع فيكون الشيء علّة نفسه، وإمّا أنّه يقع الشيء لا بمقتضٍ وموجبٍ ولا بأقتضاء وإيجاب من الذات، وهو صحيح العدم، لعدم خروجه عن حيّز الإمكان الذاتي

---

* قوله: «وللإشارة إلى مثل هذا...» أي إلى أنّ الأولوية الذاتية بديهية البطلان وفطرية الاستحالة. ثمّ ما نقل عن فصوص الفارابي كأنّما نقله عن ظهر القلب، واخطأ في الإسناد، وما رأيناه في الفصوص،والنسخ المخطوطة والمطبوعة وشروحها عارية عن ما أتىٰ به المصنف، وارجع إلى شرحنا عليه الموسوم بنصوص الحكم على فصوص الحكم (ص٢٦ ط١).

* قوله: «لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب...» أي لو حصل في الخارج والعين بالفعل بأن كانت السلسلة متحققة ومنشأ للأثر.

بكونه ذا رجحان أحد الطرفين. ثم وليس يصلح لعلّه العدم إلاّ عدم علة الوجود، وليس هناك علّة للوجود، فإذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم.

ثمّ علىٰ تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متّصفاً بالوجود *وليس عينه، فذاته كما أنّها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علّة الاتصاف بالوجود، إذ لا نعني بالعلّة إلاّ ما يترجّح المعلول به، ومع كونه علّة لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه، لعدم بلوغه حدّ الوجوب، فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجّح، بل مع بقاء مرجّح الوجود، وهذه محض السفسطة.

*وحيث إنّ هذا البحث انّما الحاجة إليه قبل إثبات الصانع، وقبل ثبوت نفس الأمر مطلقاً، فليس لقائل أن يقول: لعلّ شيئاً من الماهيّات في وجوده العلمي أي في وجوده في علم الباري ـ تعالىٰ ـ، أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية، يقتضي رجحان وجوده الخارجي، علىٰ أنّ الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف الماهيّة به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في أنّ الماهيّة لاتوجد به، إلاّ بجعل جاعل الوجود، لعدم كون الماهيّة ماهيّة إلاّ مع الوجود.

ثمّ مع عزل النظر عن استحالة الأولوية يقال: لو كفت في صيرورة الماهيّة موجودة، يلزم كون الشيء الواحد مفيداً لوجودِ نفسه ومستفيداً عنه، فيلزم

---

* قوله: «وليس عينه» أي ليس الوجود عين الممكن حتىٰ يقال الذاتي لايعلّل، كما يقال في الواجب أن الوجود عينه، وإنّيته ماهيّته كما تقدّم الفصل الثالث من هذا المنهج في ذلك.

* قوله: «وحيث إنّ هذا البحث...» يعني أنّ البحث أنّما هو أنّ الماهيّة من حيث هي مع قطع النظر عن الصانع تعالىٰ شأنه والمبادئ العالية، هل كان الوجود أولىٰ لها أم لا؟، فلا معنى لأن يقال لعلّ تحقّقها العلمي في الباري تعالىٰ أو ارتسامه في بعض الأذهان اقتضىٰ أولوية الوجود لها، على أنّ الأولوية مع ذلك النظر غير تامّة أيضاً لأنّ الكلام في الوجود الذهني واتّصاف الماهيّة بالوجود الذهني كالكلام في الوجود الخارجي في أنّ الماهيّة لاتوجد بالوجود الذهني إلاّ بجعل جاعل الوجود.

واعلم أنّ المراد من الأذهان العالية ليس الأذهان بمعناها المتعارف عندنا أعني أذهان الآدميين بل المراد منها مراتب تحقق الكلمات النورية الوجودية في أوعية عوالمها العالية والدانية، كما أومأنا اليه في كتابنا نثر الدراري على نظم اللآلي عند قول المتألّه السبزواري في سماحة الألفاظ وتلك عيني وذهني طبع ...الخ. وقوله: «لو كفت...» أي كفت الأولوية.

تقدّمه بوجوده علىٰ وجوده.

هـدم:

إيّاك وأن تستعين بعد إنارة الحقّ من كوّة الملكوت علىٰ قلبك بإذن الله، بما يلتمع من بعض الأنظار الجزئية في طريق البحث، وهو ماذكره *الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة وأستحسنه الآخرون: من أنّ ما يقتضي رجحان طرف فهـو بعينـه يقتضي مرجـوحية الـطرف الآخـر، للتضائف الواقع بينهما، ومعيّة المتضائفين في درجة التحقّق، ومرجوحية الطرف الآخر تستلزم أمتناعه لاستحالة ترجّح المرجوح، وأمتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح. فما فرض غير منتهٍ إلىٰ حدّ الوجوب فهو منتهٍ إليه، فظهر الخلف.

*ويفسده: أنّه إذا كان أقتضاء رجحان طرف بعينه علىٰ سبيل الأولوية، كان أستـدعاء مرجوحية الطرف المقابل أيضاً علىٰ سبيل الأولوية لمكان التضائف. والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع أنّما هي المرجوحية الوجوبية لا ماهي علىٰ سبيل الأولوية، فلذلك ثبوتها علىٰ هذا الـوجه لا يطرد الطرف الآخر، أي راجحية الطرف المرجوح بَتّةً، بل بنحو الأليقيّة.

---

* قولـه: «الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة...» الخطيب هو الفخر الرازي. وعيون الحكمـة رسـالة للشيخ الرئيس. والعيون هذه في الحقيقة تفصيل عيون الحكمة للفارابي. وغرض الخطيب في ردّ الأولوية أنّ القائل بها يلزم عليه القول بالوجوب بدل الأولوية وهو خلاف مارآه كما قال فظهر الخلف. تقريره انّ ـ أ ـ إذا كان أولىٰ له الوجود كان طرفه الآخروهو ـ ب ـ مثلاً أولىٰ له العدم. فإذا كان العدم أولىٰ له كان معناه أنّه لايصير موجوداً لأنّ ترجّح الطرف المرجوح الذي هو العدم مستحيل. فوجوده ممتنع وعديل الامتناع هو الوجوب وهذا العديل هو طرفه المقابل أي وجود ـ أ ـ فما فرضته من أن الوجود لذلك العديل أولىٰ صار ثبوت الوجود له واجباً فظهر الخلف أي قولك بالأولوية انجرّ إلى الوجوب وهو ما نقول به من أنّ الشيء مالم يجب لم يوجد.

* قوله: «ويفسده...» هذا هدم أعني أنّه جواب المصنّف عن الفخر، أي يفسد ماذكره الخطيب الرازي أنّه إذا كان ...الخ. وقوله: «فلذلك ثبوتها على هذا الوجه» أي ثبوت المرجوحية على سبيل الأولوية. وقوله: «لا يطرد الطرف الآخر» أي الطرف المرجوح، وقد فسّره بقوله أي راجحية الطرف المرجوح ...الخ.

وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف، وحال راجحيتـه كحـال نفس الطرف المقابل له، فكما أنّ الوجود يترجّح علىٰ سبيل الأولوية والرجحان، فكذلك أولوية الأولوية، وكما أنّ العدم مرجوح علىٰ سبيل الأولويـة والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية علىٰ نهج الرجحان، وهكذا في الطرفين. وكما أنّ راجحية طرفٍ علىٰ سبيل الرجحان تستدعي مرجوحية الطرف الآخر علىٰ سبيل الرجحان، فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لاتقتضي إلّا سلب وقوعه علىٰ سبيل الرجحان، فكيف تقتضي الامتناع؟!

ثمّ لو فرض تسليم ذلك، فمن المُستَبين أنّ مرجوحيّة الطرف المرجوح انّما تستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية، أعني الذات المحيّثة بالحيثية المذكورة، لا الذات بما هي هي، وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير، ولا يستدعي إلّا وجوب الطرف الراجح كذلك أي بالغير لا بالذات، *فليس فيه خرق الفـرض، والامتنـاع بالـوصف الـذي هو ممكن الانفكـاك يكون ممكن الانفكـاك، فكيف ظنّـك بالـوجـوب الذي بإزاء الامتناع، وبهذا ينهدم سائر الأساسات التي ذكروها في هذا المطلب، وقلّ ما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الإيراد.

*أوهام وجزافات

من الناس من جوّز كون بعض الممكنات ممّا وجوده أولىٰ من عدمه بالنظر

---

* قوله: «فليس فيه خرق الفرض» الفرض هو فرض الأولوية، وخرق الفرض ناظر إلى الخلف في قول الخطيب الرازي فظهر الخلف، أي لايلزم الخلف.

وقوله: «قل ما يسلم...» كلمة ما موصولة. ويجب أن تكتب منفصلة عن الفعل أعني قلّ، لا كما طبعت متّصلة بها.

* قوله: «أوهام وجزافات» الجزاف معرب گزاف الفارسيّة أي بيهوده.

ثمّ لايخفىٰ عليك ممّا في تعبيراتـه: ـ من الناس، والمتقوّلين، والمنتسبين إلى الفلسفة، والزور والاختلاق، والغلط، والتهويسات، وتضييع الوقت وتفويت نقد العمر حول كلماتهم ـ من التشنيع عليهم. ولو هو ـ قدّس سرّه ـ وجد في أقوالهم محامل صحيحة لحملها عليها كما هو ديدنه في الآراء

إلىٰ ذاته، لا علىٰ وجه يخرج عن حيّز الافتقار إلى الغير *ويسدُّ به إثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الإمكان، بل علىٰ وجه يستدعي أكثرية وقوع وجوده بإيجاب العلّة وإفاضة الجاعل، أو أشدّ وجوداً أو أقلّ شرطاً للوقوع، وبعض آخر بالعكس ممّا ذكر.

ومنهم من ظنّ هذه الأولوية في طرف العدم فقط بالقياس إلىٰ طائفة من الممكنات بخصوصها.

ومنهم من ظنّها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعاً. والمتقوّلون بهـذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل نُضج الحكمة وإكمالها.

*وعند طائفة من أهل الكلام كلّ ماهو الواقع من الطرفين فهو أولىٰ، لمنعهم تحقّق الوجوب فيها سوى الواجب وإن كان بالغير.

*وربّما توهّم متوهّم: أنّ الموجودات السيّالة كالأصوات والأزمنة والحركات لاشكّ أنّ العدم أولىٰ بها، وإلاّ، لجاز بقاءها، ويصحّ الوجود أيضاً عليها، وإلاّ لمّا وجدت أصلاً. وإذا جازت الأولوية في جانب العدم فليكن جوازها في جانب

المنسوبة إلى مشايخ العلم.

وهؤلاء النـاس لما رأوا أن بعض المـوجودات غير قارة كالصوت والزمان مثلاً، وبعضها قارة كالجواهر قالوا إنّ العدم أولىٰ بالأولىٰ، والوجود بالثانية، ولم يعلموا أنّ الزمان في النظام العنائي واجب وجوده كالعقل الأول مثلاً.

* قوله: «ويسدّ به» عطف على قوله: «يخرج». وقوله: «في حدود الإمكان» الإمكان بمعنى الجواز. وقوله: «بايجاب العلّة» قيد للوجود في قوله وقوع وجوده بايجاب العلّة.

* قوله: «وعند طائفة من أهل الكلام...» كأنّ هذه الطائفة تحرّم إطلاق لفظ الوجوب على غيره سبحانه. كما أن من شابههم من المقدّسين الخشك لايجوّزون إطلاق الوجود على من سواه تعالىٰ شأنه وهماً منهم بأنّ ماسواه ماهيّات مجعولة منسوبة إليه فيستأثرون الوجوب والوجود عليه فقط.

* قوله: «وربّما توهّم متوهّم...» هذا الكلام ليس رأياً آخر من تلك الآراء القائلة، بل هو تفصيل وبعض التمثيل في حول كلماتهم. قوله: «وإنّ العلّة قد توجد...» عطف على قوله: «إنّ الموجودات السيّالة».

الوجود أولىٰ.

وإنّ العلّة قد توجد، ثمّ يتوقّف اقتضاؤها معلولها علىٰ تحقّق شرط أو انضمام داعٍ أو انتفاء مانع، ولا شبهة في أنّ تلك العلّة، الأولىٰ بها إيجاب المعلول، وإلّا، لم تتميّز علّة شيء عن غيرها في العلّية، فإذن تلك العلّة قبل تأثيرها وإيجابها يصحّ عليها الاقتضاء واللّااقتضاء جميعاً، مع كون الإيجاب أولىٰ بها من عدمه؛ فليكن الوجود أيضاً بالنسبة إلىٰ ماهيةٍ ما من هذا القبيل، فيكون ذلك الوجود أكثرياً لا دائمياً، كما في ذلك الإيجاب، كما ترىٰ من العلل مايكون تأثيرها أكثرياً لا دائمياً كطبيعة الأرض في اقتضائها الهبوط، مع ماقد يمنع عنه عندما يُرمىٰ إلى العلو قسراً. وكلا القولين زور واختلاق:

*ففي الأوّل: اشتباه بين قوّة الوجود وضعفه، وبين أولويّته ولا أولويّته بالقياس إلى الماهيّة، وقد مرّ أنّ لكلّ شيء درجةً من الوجود لا يتعدّاها، وبعض الأشياء حظّها من الوجود آكد وبعضها بخلافه، كالحركة ونظائرها، لا أنّ الوجود أولىٰ بها من العدم أو بالعكس، فاستقرار الأجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القارّ *بل يمتنع ثبوته له، وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهيّة ما، فإنّ ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتي، انّما هو مطلق الوجود ومطلق العدم. فامتناع نحو خاصّ منهما لا يُخرِجُ الشيء عن الإمكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم إلىٰ ذلك الشيء، وكلٌّ من الإستمرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس إلىٰ ذات كلّ أمر غير قارّ، وتخصيص كلّ واحد منهما بالوقوع يحتاج إلىٰ مرجّح خارج، من غير أولوية أحدهما بحسب الماهيّة من الآخر.

---

* قوله: «ففي الأوّل اشتباه...» الأوّل هو قولهم انّ الموجودات السيالة كالأصوات.

* قوله: «بل يمتنع ثبوته له» أي يمتنع ثبوت استقرار الأجزاء للموجود الغير القار. وقوله: «انّما هو مطلق الوجود» خبر لقوله «فان ما بالقياس اليه». وقوله: «نحو خاص منهما» أي نحو خاص من الوجود والعدم. وقوله: «وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع» أي كل واحد من الاستمرار وعدمه. وقوله: «كان لها مجرّد القابلية البحتة» أي كان للماهيّة محض القابلية البحتة لقبول الوجود. وقوله: «وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي» يعني بالوجود الإجتماعي الوجود القار.

فماهيّة الحركة وأشباهها من الطبائع الغير القارة إذا قيست إلىٰ وجودها التجدّدي ورفعها، كان لها مجرّد القابلية البحتة من غير ٱستدعاء طرف بعينه لابتة ولا رجحاناً، وإنّما يتخصص الوجود أو العدم بإيجاب العلّة التامّة أو لا إيجابها، وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي للأجزاء التحليلية لها، كان سبيلها بالقياس إلىٰ هذا النحو من الوجود، الامتناع البتّي، بلا شوب صحّة وجواز عقلي. وقد مرّ أنّ ٱمتناع نحو من الكون لاينافي الإمكان الذاتي مطلقاً.

*وفي الثاني: وقع الغلط بحسب أخذ ماليس بعلّة علّة، فإنّ الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل ومُوجِب أصلاً، ومع الشرائط موجب بتّةً. وأمّا القرب والبعد من الوقوع لأجل قلّة الشرائط وكثرتها، فذلك لا يقتضي ٱختلاف حال في ماهيّة الممكن بالقياس إلىٰ طبيعتي الوجود والعدم، بل إنّما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر، أعني الاستعداد القابل للشدّة والضعف، الذي هو من الكيفيات الخارجية، لا الإمكان الذاتي الذي هو ٱعتبار عقلي.

وللمسترشد أن يقمع بالأصول المعطاة إيّاه، التهويساتِ التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام، لا فائدة في إيرادها وردّها إلّا تضييع الوقت بلا غرض، وتفويت نقد العمر بلا عوض.

فصل ١٣

*في أنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان في الماهيّات والقصور في الوجودات

إنّ قوماً من الجدليين المتّسمين بأهل النظر وأولياء التميز، العارين عن كسوة

---

* قوله: «وفي الثاني وقع الغلط...» الثاني هو قوله: «وأنّ العلّة قد توجد ثمّ يتوقّف اقتضاؤها ...الخ».

* قوله: «في أنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان في الماهيّات، والقصور في الوجودات» هذا العنوان الشريف العميم مختص بهذا الكتاب الكريم في الحكمة المتعالية، وأمّا سائر المؤلّفات سواء

العلم والتحصيل كان أمرهم فرطاً، وتجشّموا في إنكارهم سبيل الحق شططاً، وتفرّقوا في سلوك الباطل فِرقاً:

فمنهم من زعم أنّ الحدوث وحده علّة الحاجة إلى العلّة.

ومنهم من جعله *شطراً داخلاً فيما هو العلّة.

ومنهم من جعله شرطاً للعلّة، والعلّة هي الإمكان.

ومنهم من يتأهّب للجدال *بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان، بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان، *الموجب لتنفره عن

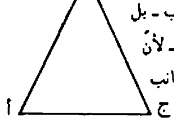
كانت الحكمة الذائعة، أو الكلامية فالعنوان هو الإمكان فقط. والإمكان في قولهم هو إحدى الجهات الثلاث التي هي عناصر العقود. وأمّا القصور في الوجودات فهو الإمكان النوري الفقري الذي هو الأنوار الوجودية التي هي تعلقات محضة وروابط صرفة وآيات وشؤون للوجود الحق الصمدي عمّ نواله ووسعت رحمته.

* قوله: «شطراً داخلاً في ماهو العلّة» العلّة هي الإمكان، وكون الحدوث شطراً داخلاً فيه أن الإمكان والحدوث معاً علّة الحاجة إلى العلّة.

* وقوله: «بالقدح في ضرورة الحكم الفطري...» الحكم الفطري هو أنّ الترجيح بلا مرجّح قبيح ومحال، وقدح ذلك الحكم الفطري هو القول بجواز الترجيح بلا مرجّح.

* وقوله: «الموجب لتنفّره» الموجب صفة للحكم الفطري كالمركوز والمفطور، وضمير تنفّره راجع إلى الحيوان. أي ذلك الحكم يوجب فرار الحيوان من الخشب والعيدان والسوط والصولجان. والصولجان معرّب جوگان أي عصاي سركج وچوب تعليمي، عصاي شاهي. يجمع على الصوالج. وفي باب الصاد من بديع اللغة للميبدي: الصولجان المجنّ، معرب چولگان لغة صحيحة في چوگان، وقد استعمله ابن يمين في شعره.

ثمّ أن قوله «المفطور في طباع البهيمة من الحيوان» يذكُر الانسان الشكل الحماري وهو الشكل العشرون من المقالة الأولى من أصول إقليدس. وهو أنّ كل ضلعي مثلث فهما معاً أطول من الثالث ...الخ. وإن كان الثالث وترالزاوية المنفرجة، والأولان وتري الزاويتين الحادتين. ووجه تسميته بالحماري أن حزمة علف مثلاً أو مخلاة من شعير لو كانت في موضع ـ ب ـ، وكان الحمار في موضع ـ أ ـ فلا يسير الحمار للوصول إلى ـ ب ـ خطي ـ أ حـ، حـ ب ـ بل يسير مسير ـ أ ب ـ فالحمار يرجّح مسير ـ أ ب ـ على ـ أ حـ، حـ ب ـ لأنّ ـ أ ب ـ أقصر من مجموع الخطين الباقيين. فأمر ترجيح جانب على جانب مفطور في طباع البهيمة أيضاً.



صوت الخشب والعيدان والسوط والصُّولجان، وكلامهم كلّه غير قابل لتضييع العمر بالتهجين، وتعطيل النفس بالتوهين، لكن نفوس الناس وجمهور المتعلّمين متوجّهة نحوه تائقة إليه.

فنقول: *أليس وجوب صفة ما وأمتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات عن الإفتقار إلى الغير، ويحيلان أستنادها إليه بحسب تلك الصفة، فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علّة الحاجة، شرطاً كان أو شطراً، انّما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات، لا واجب أو ممتنع. فقد رجع الأمر أخيراً إلى الإمكان وحده وهو الخلف.

*وبسبيل آخر: الحدوث كيفية نسبة الوجود، المتأخّرة عنها، المتأخّرة عن

---

* قوله: «أليس وجوب صفة ما...» أتى بدليلين لإبطال القول بأنّ الحدوث علّة الحاجة إلى العلّة مطلقاً سواء كان وحده أو شطر العلّة، أو شرطاً لها. الأول أنّ وجوب صفةٍ ما كالوجود، أو امتناع صفةٍ ما كالوجود بالقياس إلى الذات أي الماهيّة يُغنيان الماهيّة عن الافتقار إلى العلّة لأنّ وجوب الوجود للماهيّة معناه أنّ إنّيته ماهيّته فهو واجب بالذات، وأنّ امتناع الوجود للماهيّة أي وجوب العدم لها معناه أنّه ممتنع الوجود بالذات فاستناد الماهيّة في الصورتين إلى الغير أي العلّة مستحيل. فإذا علم هذه المقدّمة فلو فرض كون الحدوث مأخوذاً في علّة الحاجة، وكذا إذا فرض مستقلاً بالعليّة، فمعناه أنّ صفة الوجود أو العدم للماهية ليست على سبيل الوجوب فآل الأمر إلى أنّ الإمكان وحده هو علّة الحاجة إلى العلّة لا الحدوث وهو الخلف.

* وأمّا الدليل الثاني فهو قوله: «وبسبيل آخر...». قوله «المتأخّرة عنها المتأخّرة عن الوجود» المتأخّرة الأولى صفة للكيفية، وضمير عنها راجع إلى النسبة أعني إلى نسبة الوجود، والمتأخّرة الثانية صفة للنسبة. وقوله بأحد الوجهين، أي كان الحدوث شطراً في العلّة أو شرطاً لها. ولا يخفى عليك أنّ الحدوث إذا فرض مستقلاً بالعليّة كان الدليل فيه جارياً أيضاً.

اعلم أن الفرق بين هذا السبيل وبين الأول أنّ الكلام في الأول، كان في اسناد الوجود إلى الذات قبل التحقّق في الخارج بأن يقال إذا كان الحدوث هو إسناد الوجود إلى الذات فيسئل عن الذات قبل الوجود هل هي مما يمتنع اسناده إليها، أو يجب، أو ليس بذا ولا ذاك؟ فإن كان الأوّلان يغنيان الذات عن الافتقار إلى الغير والأخير هو الممكن فقد رجع الأمر اخيراً إلى الإمكان فالإمكان وحده علّة الحاجة إلى العلّة لا الحدوث. وأمّا الكلام في الثاني فهو إسناد الوجود إلى الذات بعد التحقّق في الخارج وهو الحادث والحدوث كيفية نسبة الوجود، وتلك الكيفية متأخّرة عن النسبة، والنسبة متأخّرة عن الوجود المتأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن الإمكان، فلو كان

الوجود، المتأخّر عن الإيجاد، المتأخّر عن الحاجة، المتأخّرة عن الإمكان. فإذا كان الحدوث هو علّة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقاً علىٰ نفسه بدرجات.

*وليس لأحد أن يعارض بمثله علىٰ نفي علّية الإمكان من جهة أنّه كيفية نسبة الوجود. لأنّ الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهيّة بحسب الذات في لحاظ العقل، وليس ممّا يعرض في الواقع لنسبة خارجية، فإنّما يلزم تأخّره عن مفهومي الوجود والماهيّة بحسب أخذها من حيث هي، لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود.

وأمّا الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل، ولا يوصف به الماهيّة ولا الوجود إلّا حين الموجودية، لا في نفسها، ولا ريب في تأخّره عن الجعل والإيجاد.

*وأمّا قول من ينكر بداهة القضية المفطورة: بأنّا متىٰ عرضنا قولكم:

الحدوث هو علّة الحاجة بأحد الوجهين أعني شرطاً أو شطراً لكان سابقاً عن نفسه بدرجات.

ثمّ اعلم أنّ كلمة المتأخّرة الأولىٰ صفة للكيفية لأنّ صفة المضاف يؤتىٰ بها بعد المضاف إليه؛ والمتأخّرة الثانية وإن كانت صفة للنسبة معنى ولكن كلمة النسبة وقعت بين المضاف والمضاف إليه الأخير، ولا يؤتىٰ لها بصفة بعد المضاف إليه. والصواب أن تؤخذ بدلاً عن الضمير في عنها الراجع إلى النسبة كما فعله المتألّه السبزواري والحكيم آقا علي المدرّس الزنوزي كما في تعليقة مخطوطة عندنا.

* قوله: «وليس لأحد أن يعارض...» المعارض ناظر إلى الدليل الثاني ويقول كما أنّ الحدوث كيفية نسبة متأخّرة عن إسناد الوجود إلى الماهيّة، فالإمكان أيضاً كذلك فانّه كيفية نسبة الوجود إلى الماهيّة فإن الإمكان لايكون منفكّاً عن الوجود. وجملة الأمر أنّ الحدوث والإمكان كليهما صفتان للموجود متأخّرتان عن نسبة الوجود إلى الماهيّة فقولكم في الحدوث جار في الإمكان أيضاً فيلزم تأخّره عن الوجود والماهيّة وإسناده إليها.

فأجاب بقوله ليس لأحد أن يعارض هكذا، ذلك لأنّ الإمكان وإن كان متأخّراً عنها ولكنّه متأخّر عنها باعتبار مفهومي الوجود والماهيّة في الذهن، بخلاف الحدوث فإنّه صفة للموجود الحادث في الخارج فالإشكال وارد على الحدوث دون الإمكان. فقوله: «لأنّ الإمكان حالة...» علّة لقوله: «وليس لأحد...».

* قوله: «وأمّا قول من ينكر بداهة القضية...» ناظر إلى قوله المقدّم: «ومنهم من يتأهّب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري ...الخ» وقوله: «على العقل» متعلّق بقوله عرضنا. وقوله: «وجدنا

«الطرفان لمّا أستويا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما، فأمتنع الترجيح إلّا بمنفصل» على العقل، مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين» وجدنا الأخيرة فوق الأولىٰ في القوّة والظهور، والتفاوت انّما يستقيم إذا تطرّق الإحتمال بوجه مّا إلى الأولىٰ بالنسبة إلى الأخيرة، وقيام أحتمال النقيض، ينقض اليقين التامّ، فالظلم فيه ظاهر، أو لم يعلم أنّ التفاوت في الفطريات كثيراً مايكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم، والحكم في نفسه ممّا لا يتفاوت. علىٰ أنّ الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي ممّا يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيات المفهومات والعقود، لتفاوت النفوس في أستعداداتها الأولية *غريزيةً، واستعداداتها الثانوية كسبيةً. فالسلائق العقلية في إدراك نظم الحقائق

الأخيرة» جواب لقوله متىٰ عرضنا. وقوله: «فالظلم فيه ظاهر» جواب لقوله: «وأمّا قول من ينكر».

وجملة الأمر أنّ القادح في ضرورة الحكم الفطري أي المنكر بداهة أنّ الترجيح بلا مرجّح قبيح محال، جعل قضيتين معروضتين على العقل: إحداهما القضية القائلة بأنّ الترجيح بلا مرجّح قبيح وهو قوله: «الطرفان لمّا استويا بالذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح إلا بمنفصل» ويعني بالمنفصل المرجح؛ وثانيتهما القضية القائلة بأنّ الواحد نصف الاثنين. ثمّ حكم بعد عرضهما على العقل بأنّ الثانية أي القضية الأخيرة ظاهرة في الحكم عليها، وأمّا القضية الأولىٰ فليست مثل الأخيرة في ظهور الحكم عليها. فإذا جاء التفاوت بينهما في ظهور الحكم علمنا أنّ الأولىٰ ليست من الفطريات. فما قلتم من القدح في ضرورة الحكم الفطري ليس كما ينبغي.

فأجاب عن الشبهة بأنّ الفطريات تتفاوت في الحكم عليها بأمور منها بحسب التفاوت في طرفي الحكم ...الخ.

* قوله: «غريزية ـ كسبية» الكلمتان منصوبتان تميزان لإسناد التفاوت إلى النفوس والغريزي هو العقل المطبوع والكسبي هو العقل المكسوب. كما قيل بالنظم:

رأيتُ العقل عقلين، فمطبوع ومسموع
ولا ينفع مسموع إذا لم يكُ مطبوع
كما لا تنفع الشمس، وضوء العين ممنوع

ولكلّ منهما درجات ومراتب فكامل وأكمل وناقص وأنقص. وارجع إلى الوافي للفيض (ج١ ص١ ص١٨). وقوله: «تأليف الأصوات» التعبير بالتأليف فصيح جداً لأنّ علم التأليف أحد العلوم الأربعة من الأصول الرياضية، أي علم العدد وعلم الهندسة وعلم الهيئة وعلم التأليف الباحث عن أحوال النغمات ويسمىٰ بالموسيقى كما في كشّاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٤١. وقوله: «لم يرتب»

وتأليفها، وزانها وزان السلائق الحسّية السمعية في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات. وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات، والتخالف كالتخالف. وكأنّ من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال، لم يرْتَب في ٱستحالة رجحان الشيء على مثله من كلّ جهة إلّا بمنفصل. ومن ٱستحلّ ترجيح الشيء بلا مرجّح، يُوشِك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليته الأصلية، وعصيان جبلّي اقترفت ذاته الخبيثة، في القرية الظالمة الهيولانية، والمدينة الفاسقة السفلية.

ظلمات وهميّة

المستحلّون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعّبوا في القول:

لفرقة قالت: إنّ الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الأوقات، من دون مخصِّص يتخصّص به ذلك الوقت.

وفرقة زعمت: أنّ الله سبحانه خصّص الأفعال بأحكام مخصوصة *من

من الإرتياب.

* قوله: «من الوجوب والحَظْر والحسن والقبح...» التكوينيات والتشريعيات مطلقاً لا بُدّ من حكمة ومصلحة في فعل كلّ واحدة منها وإلّا لزم ترجيح حكم بموضوع بلا مرجِّح، وكذلك لزم ترجيح فعل بماهيّة من غير مرجح فيستلزم الجزاف واللغو في فعل الفاعل الحكيم جلّ شأنه. والأشاعرة ذهبت إلى الترجيح بلا مرجِّح في الكونيات والشرعيّات مطلقاً، تعالى الله جلّ شأنه عن هذا الاختلاق والافتراء. وأرباب العقول على أنّ فعل الله وحكمه مبنيّان على مصلحة ذاتية وحكمة جبلية فما أحلّ شيئاً وما حرّم شيئاً إلّا لمصلحةٍ في ذلك الشيء ومفسدة فيه، وكذا في فعل الكونيات.

تبصرة: الأشاعرة القائلة بالترجيح بلا مرجِّح، ذهبت إلى أنّ الأحكام الخمسة الفقهية شرعية بمعنى أنّ ما قاله الشرع من أنّ ذلك الفعل في اليوم واجب وذاك محرّم وهذا مستحب أو مكروه أو مباح يجب لنا قبول قوله وامتثال أمره، ولو قال غداً إنّ ذلك الواجب في الأمس حرام في اليوم وهكذا في الأحكام الباقية يجب لنا امتثال أمره لأن تلك الأحكام ليست بمبتنية على حكمة وخصيصة من المصلحة والمفسدة، بل الكلّ ممتن على مجرّد أمر الشارع فكل موضوع يصلح للاتّصاف بالأحكام الخمسة إلّا أن الشارع حكم في هذا بأنّه واجب، وفي ذاك بأنّه حرام بلا خصوصيّة

الوجوب والحظر والحسن والقبح، من غير أن يكون في طبائع الأفعال مايقتضي تلك الأحكام، وكذلك الهارب من السبع *إذا عنّ له طريقان متساويان من كل الوجوه، والجائع المخيّر بين رغيفين متساويين كذلك يخصّص أحدهما بالاختيار من غير مرجّح.

وفرقة تقول: ما يختصّ من الأحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر، غير معلّل بشيء، لأنّه بأيّ شيء علّل فسد.

توجب حكم الوجوب والحظر. وهكذا الكلام في الكونيات. فهذا مراد الأشاعرة من أنّ الأحكام شرعية أو الحسن والقبح شرعيان.

وأمّا أرباب العقول من العارف والحكيم والمتكلمة العدلية فقائلون أيضاً بأنّها شرعية ولكنّها مبتنية على مصالح وحكم واقعية مستورة عنّا والشرع يبيّن لنا بأنّ هذا واجب أو حرام مثلاً. لا على أنّها عارية عن المصالح والشرع حكم بالأحكام جزافاً. فعليك بالفرق بين الشرعي الذي تفوّه به الأشاعرة، وبين الشرعي الذي تعقله أرباب العقول. مثلاً قال الشيخ الأكبر في الفصّ اليونسي فلا مذموم إلّا ما ذمّه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله، أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاءً لهذا النوع وإرداعاً للمتعدي ...الخ. وقال العلّامة القيصري في الشرح: وهذا تصريح منه على أنّ الحُسن والقُبح شرعي لا عقلي. فإنّ مراد القيصري أن الشرع يكشفه لا العقل لعلمه تعالى بلوازمها دون العقل، وليس المراد أن يجعله الشرع حُسناً من غير اقتضاء ذاته، أو قبيحاً من دون اقتضاء ذاته لأنّ الترجيح بلا مرجّح باطل. كما أفاده العارف المتأله الميرزا محمّد رضا القمشي في تعليقة منه على شرح القيصري على فصوص الحكم (ص٣٨٢ ط١) فقس التكوينيات على التشريعيات. وهذا تحقيق أنيق ومطلب شريف لمن أخذت الفطانة بيده والله سبحانه ولي التوفيق.

* قوله: «إذا عنّ له طريقان» أي إذا ظهر وعرض له طريقان. وقوله: «وفرقة تقول ما يختص...» كلمة ما موصولة. وقوله: «لأنّه بأي شيء علّل فسد» وذلك لأنّه ينقل الكلام إلى هذا الشيء وهكذا، إما يدور أو يتسلسل. وعلى التفصيل انّ العلّة إمّا أن تكون الماهيّة أو لازمها أو العوارض، والأول والثاني فاسدان على ما لايخفى: والثالث أيضاً فاسد لأنّ تخصيص تلك العوارض بأحدهما دون الآخر لابدّ له من علّة، وتلك إمّا الماهيّة أو لازمها وهما باطلان، أو العوارض وينقل الكلام إليها فيلزم إمّا الدور أو التسلسل. ولو كانت العلّة هي المفارق فهو باطل أيضاً لأنه متساوي النسبة. ويمكن أن يقال العلّة هي الاستعدادات الحاصلة للمادة فتدبر. هكذا في تعليقة على نسخة مخطوطة.

وفرقة تقول: الذوات متساوية بأسرها في الذاتية مع آختصاص بعضها دون بعض بصفة معيّنة دون سائر الصفات.

فهٰذه متشبّثاتهم في الجدال. ولو تنبّهوا قليلاً من نوم الغفلة، وتيقّظوا من رقدة الجهالة، لتفطّنوا أنّ لِلّٰه في خلق الكائنات أسباباً غائبة عن شعور أذهاننا، محجوبةً عن أعين بصائرنا، *وأنّ الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه، وفي كلّ من الأمثلة الجزئية التي تمسّكوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولوية في رجحان أحد المتماثلين: من طريقي الهارب، وقدحي العطشان، ورغيفي الجائع، مرجّحات خفيّة مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات، فإنّما لهم الجهل بالأولوية لا نفي الأولوية، *وأقلّها الاتصالات الكوكبية، والأوضاع الفلكية، والهيئات الاستعدادية، فضلاً عن الأسباب القصوى التي بها قدّر الله سبحانه الأمور، وقضىٰ من صور الأشياء السابقة في علمه الأعلىٰ على الوجه الأتمّ الأولىٰ.

*وأمّا الذي *نسب إلىٰ أنباذقلس الحكيم وأنّه قائل بالبخت والاتفاق،

---

* قوله: «وانّ الجهل بالشيء لايستلزم نفيه» ونعم ما نظم في المقام صاحب غرر الفرائد بقوله:

وليس في الوجود الاتّفاقي إذ كلّ ما يحدث فهو راقي
لعلل بهٰا وجوده وجب يقول الاتّفاق جاهل السبب

* قوله: «وأقلها الاتصالات الكوكبية...» أي أقل الأولوية. ثمّ كثيرٌ من تأثير تلك الاتصالات والأوضاع الفلكية مشهود لنا تكويناً، وكثير منها قد أخبر به الشارع كما يشهد به الجوامع الروائية ممّا جاء في أوقات النكاح واللّقاح ونحوهما؛ وأمّا الهيئات الاستعدادية فمثل كون أحد القدحين في اليمين مثلاً فإنّ اليمين أقوى الجانبين غالباً وعادة. فإن كان عادته باليسار فلا ريب أنّ أحد القدحين الذي في اليسار كان أرفق وأوفق له.

* قوله: «وأمّا الذي نسب إلى أنباذقلس الحكيم...» إنّما تصدّىٰ لتصحيح كلام أنباذقلس وتأويله على محمل صحيح لأنّ الرجل كان من أساطين الحكمة وكلماته الرفيعة ناطقة بذلك، فمن كان مثله على شاهق المعرفة فلا يتفوّه بالاتفاق الرائج على ألسنة عوام العلماء وعلماء العوام فلابدّ أن يكون كلامه مرموزاً على وجه وجيه. ولو كان هٰؤلاء الجدليين كلمات سامية وصحف قيمة دالة على علو درجاتهم الفكرية والعلمية لحمل المصنّف كلماتهم في الاتفاق على مبنى قويم وأساس رصين كما هو ديدنه في هذا الكتاب فإن العالم يحبّ العلم وأهله ولايعاندهما بل الجاهلون لاهل العلم اعداء، أعاذنا الله منهم.

ثمّ قوله نسب إلى أنباذقلس الحكيم ناظر إلى ماقاله الشيخ الرئيس في الفصل الثالث عشر من المقالة الأولىٰ من الفن الأول من طبيعيات الشفاء حيث قال: طائفة أخرىٰ عظّموا أمر البخت جدّاً وتشعبوا فرقاً فقال قائل منهم: إنّ البخت سبب الهي مستور يرتفع عن أن تدركه العقول حتىٰ أنّ بعض من يرىٰ رأي هذا القائل أحلّ البخت محلّ الشيء الذي يتقرب إليه أو إلى الله بعبادته وأمر فبنى له هيكل واتّخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما تعبد عليه الأصنام. وفرقة قدّمت البخت من وجه على الأسباب الطبيعية فجعلت كون العالم بالبخت، وهذا هو ذيمقراطيس وشيعته فانهم يرون أنّ مبادئ الكلّ هي أجرام صغار لا تتجزّأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنّها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر، وأنّ جوهرها في طباعها متشاكل وباشكالها مختلف، وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق أن تتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة فيكوّن منها عالم. وأنّ في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتّبة في خلاء غير متناه، ومع ذلك فيرىٰ أنّ الأمور الجزئية من الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق.

وفرقة أخرىٰ لم تُقدم على أن يجعل العالم بكلّيته كائناً بالاتّفاق، ولكنّها جعلت الكائنات متكوّنة عن المبادئ الأسطقسية بالاتفاق فما اتّفق أن كان هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل، وما اتّفق أن لم يكن كذلك لم ينسل ...الخ (ج١ ط١ ص٢٦).

أقول: يعني الشيخ بقوله «وفرقة أخرىٰ لم تقدم...» أنباذقلس ومن جرىٰ مجراه. فصاحب الأسفار في كلامه أراد ردّ الشيخ في مااعتقده من ظاهر كلام أنباذقلس.

وقال الشهرزوري في نزحة الأرواح: وأعظم هؤلاء الفلاسفة طبقة وقدراً عند اليونانيين خمسة: أنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وافلاطون، وأرسطاطاليس. وأنباذقلس على ماقيل أقدمهم زماناً، ثمّ على الترتيب المذكور (ص١٣ ج١ حيدر آباد الدكن).

وفيه أيضاً: أن انباذقلس كان يرىٰ أنّ الأسطقسات التي خلقها الله تعالىٰ أربعة مشهورة، والمبادئ اثنان: المحبّة والغلبة، أحدها بفعل الاتّحاد، والآخر التفرقة. وأقول: هذا رمز أيضاً، وليس مراده مافهمه الحكماء الظاهريون (ج١ ص٢٢).

أقول: كلام الشهرزوري في أنّ ماقاله أنباذقلس في المبادئ رمز، يؤيّد ما ذهب إليه صاحب الأسفار من حمل كلامه في الاتّفاق على الرمز أيضاً.

وفيه أيضاً: أنّ محمّد بن يوسف العامري ـ وكان ممّن شاخ في الفلسفة ـ ذكر في كتابه المسمىٰ بكتاب الأمد على الأبد أنّ أول الحكماء لقمان تلميذ داود عليه السلام، وكان انباذقلس تلميذه إلاّ أنّه لمّا عاد إلى بلاد يونان تكلّم في خلقة العالم بأشياء فوجدت ظواهره قادحة في أمر المعاد، فهجره بعضهم على ماهو دأب العوام مع الفضلاء، وكان اليونانيون يصفونه بالحكمة لمصاحبة لقمان، بل هو أول من

فالظاهر أنّ كلامه مرموز على ماهو عادته، وعادة غيره من القدماء، حيث كتموا أسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات.

*وقد وجّه كلامه بعض العلماء: بأنّه انّما أنكر العلّة الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير، إذ هو معترف بأنّ مالم يجب لم يوجد ـ بل قد سمّي هو وغيره الأمور اللاحقة بالماهيّات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية. وحينئذ يصحّ أن يقال: إنّ وجود العالم اتفاقي *لا بمعنىٰ أنّه يعتبر مُوجداً نفسَه كلّا، أو يفعله الباري

وصف منهم بالحكمة. (ج١ ص٢٤).

وفيه أيضاً: الحكيم الربّاني أنباذقلس ابن مادر من أهل أفراغينا، وكان في زمن داود، وكان أخذ الحكمة عن لقمان بالشام، وقيل عن سليمان ـ إلى قوله: إنّ له رموزاً قل ما يوقف عليها ـ إلى قوله: وهو بالجملة عظيم الشأن، جليل القدر، كثير الرياضة والتألّه والتعفّف، تاركاً للدنيا، مقبلاً على الأخرىٰ، ماهراً في معرفة النفس، والمجردات وأحوالها وتراتيبها، قد رأيت له كتاباً في الفلسفة يدل على ذوقه وكشفه وقوّة سلوكه وتبريزه في العالم الإلهي ...الخ (ج١ ص٥٠ و ٥١).

* قوله: «وقد وجّه كلامه بعض العلماء...» ذلك البعض هو الشيخ الإشراقي السهروردي في المطارحات، حيث قال: وأمّا الذي نسب إلى أنباذقلس ـ وأنّه قائل بالاتّفاق والبخت، وأنّه ليس بمعترف بالغايات ـ فأكثره مزوّر ومختلق. والرجل انّما أنكر العلّة الغائيّة في فعل واجب الوجود لا غير، وهو معترف بأنّ ما لايجب لايكون، بلىٰ قد يُسمّي هو وغيرُه الأمورَ اللّاحقةَ بالماهيّات لا لذاتها بل لغيرها اتّفاقيةً، وحينئذ يصحّ أن يقال وجود العالَم اتّفاقي، لا بمعنىٰ انه يصير موجوداً من نفسه كلّا، أو يفعله الباري جزافاً، بل إنّ وجوده ليس لاحقاً به من ذاته بل هو من غيره. والاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة، وهذا الرجل تصفّحنا كلامه، القدر الذي وجدناه دلّ على قوّة سلوكه وذوقه ومشاهداتٍ له قدسيةٍ رفيعةٍ، وأكثرُ ما نسب إليه افتراء محض بل القدماء لهم ألغازٌ ورموز وأغراض، ومَن بعدهم يَردّ على ظواهر رموزهم إمّا لغفلته أو تعمّداً لما يطلب من الرئاسة (ط١ ص٤٣٢ و ٤٣٣).

* قوله: «لا بمعنىٰ أنّه يعتبر موجداً بنفسه كَلّا» كلمة كلّا حرف ردع لتنبيه المخاطب على بطلان كلامه، أو كلام أيّ قائل. ثمّ إنّ أُستاذنا العلّامة الرفيعي القزويني رفع الله تعالىٰ درجاته كان يقرأ مكان فعل يصير، «يعتبر» ولكن نسخ الأسفار التي عندنا كلّها يصير كما في المطارحات أيضاً، ومع ذلك الحق مع الأستاذ كما لايخفىٰ على ذوق العارف باسلوب الكلام وسياق العبارة والمعنىٰ، على أنّ الديلمي نقل عبارة المطارحات في محبوب القلوب يعتبر أيضاً وعبارته هكذا: الحكيم أنباذقلس حكيم عظيم الشأن... إلى قوله: وطائفة من الباطنية تنتمي إلى حكمته وتزعم أنّ له رموزاً قلّما يوقف عليها، ومؤيد قولهم ماقال محيي مراسم الإشراق الشيخ السهروردي المقتول في كتاب المطارحات:

جزافاً، بل إنّ وجوده ليس لاحقاً به من ذاته بل هو من غيره.

*ويقرب من هذا ماخطر ببالي في توجيه كلامه: وهو أنّ ماهيّات الممكنات لمّا علمت من طريقتنا أنّها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات، وإنّما تعلّق الجعل والإبداع في الحقيقة بوجود كلّ ماهيّة لا بنفس تلك الماهيّة، وكذا العلّة الغائية انّما تثبت لأنحاء الوجودات دون الماهيّات. فماهيّة العالم إنّما تحقّقت بلا غاية وفاعل لها بالذات، بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقة. فعبّر الرجل عن هذا المعنى بأنّ كون العالم اتفـاقي أي هو واقع بالعرض، *نظيره الجهات التي ضُمّت إلى المعلول الأوّل البسيط عندهم وصحّ بها صدور الكثير عنه. *إذ لاريب لأحدٍ أنّ الصادر عن

وأمّا الذي نسب إلى أنباذقلس انّه قائل بالاتّفاق والبخت... إلى قوله: وحينئذ يصح أن يقال وجود العالم اتّفاقي، لا بمعنى أنه يعتبر موجداً نفسه كلّاً، أو بفعله البارئ جزافاً...الخ (ص٦٠ و ٦١ ط١).

أقول عبارة المطارحات كانت كما نقلها الديلمي في محبوب القلوب، وقد حرّفت إلى الوجوه التي نقلناها. وبالجملة، جملة «تصير موجوداً بنفسه» مكان «يعتبر موجداً نفسه» تصحيف.

* قوله: «ويقرب من هذا...» إنّما قال يقرب لأنّ السهروردي قال: «بل قد سمّى هو وغيره الأمور اللّاحقة بالماهيّات لا لذاتها بل لغيرها اتّفاقية» وقال المصنّف إنّ ماهيّة العالم انّها تحقّقت بلا غاية أي هو واقـع بالعرض، إلّا أنّ السهروردي قائل بأصالة الماهيّة في الجعل، والمصنّف بأصالة الوجود فيه. وسيأتي تفصيل البحث عن الاتفاق في المرحلة السادسة (ص١٧٤ ج١ط١ وص٢٥٤ ج٢ ط٢).

* قوله: «نظيره الجهات...» أي نظير ماقلنا من أنّ المجعول هو الوجود بالذات والوجودات ظلال وعكـوس لذات بارئهـا، والمـاهيّات ظلال وعكوس للوجودات والماهيّات مجعولة بالعرض، الجهـات المجعولة بالعرض التي تعتبر في المعلول الأول. وبتلك الجهات صح صدور الكثير عنه. والبحث عن تلك الكلمة العليا وما يجب أن يقال حولها يطلب في الفصل الحادي عشر من النمط الخامس من إشارات الشيخ الرئيس، وشرح المحقّق الطوسي عليه.

* ثمّ قوله: «إذ لاريب لأحد أنّ الصادر عن الواجب بالذات...» المراد من الصادر هاهنا هو الخلق الأول المعبر عنه بالعقل الأول، لا الصادر بمعنى الصادر الأول المعبّر عنه بالرقّ المنشور والنور المرشوش ونحوهما من الأسماء الكثيرة. والمصنّف يعبّر عن الخلق الأول بالصادر في موارد من الأسفار منها في هذا المورد، ويجب الفرق بين الصادر الأول والخلق الأول وسيأتي استيفاء البحث عن ذلك في المرحلة السادسة في العلّة والمعلول، ورسالتنا الفارسيّة الموسومة بـ «وحدت از ديدگاه عارف وحكيم» مجدية جداً في هذا المطلب المطلوب المنيع.

الواجب بالذات علىٰ رأيهم إحدىٰ تلك الجهات كوجود المعلول. *وغير ذلك كالماهيّة والإمكان والوجوب بالغير إنّما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي، وإلّا، لزم إمّا صدور الكثير عن الأمر الوحداني، أو التركيب في الموجود الأول، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً عظيماً.

وبالجملة: القدماء لهم ألغاز ورموز، وأكثر من جاء بعدهم ردّ علىٰ ظواهر كلامهم ورموزهم، إمّا بجهله أو غفلته عن مقامهم، أو لفرط حبّه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية. *وطائفة ممّن تأخّر عنهم اغترّوا بظاهر أقاويلهم واعتقدوها تقليداً لأجل اعتقادهم بالقائل، وصرّحوا القول بالاتفاق وضلّوا ضلالاً بعيداً، ولم يعلموا أنّ المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف، وأنّ الحقائق لايمكن فهمها عن مجرّد الألفاظ، فإنّ الاصطلاحات وطبائع اللّغات مختلفة.

*عقود وانحلالات

إنّ للقائلين بالاتّفاق متمسّكات:

الأوّل: أنّ وجود الأشياء لو كان بتأثير العلّة فيها، لكان تأثيرها إمّا حال وجود الأثر أو حال عدمه، والأول تحصيل الحاصل، والثاني جمع بين المتناقضين.

والحلّ: يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول، وبين أخذه بشرط الحصول، فالحصول في الأوّل ظرف، وفي الثاني سبب وشرط، ولا استحالة في

---

* قوله: «وغير ذلك...» مبتدأ، خبره قوله انّما صدر. أي غير وجود المعلول انّما صدر بالعرض، وذلك الغير هو كالماهيّة والإمكان والوجوب بالغير.

* قوله: «وطائفة ممّن تأخر عنهم...» أي ممن تأخر عن القدماء. واعلم انّ الله سبحانه قال في آية كريمة واحدة: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلّا العالمون﴾ (العنكبوت ٤٣) فالعبارات قشورها للناس، ولبوبها للعالِمين والحمد لله ربّ العالَمين.

* قوله: «عقود وانحلالات» الجمع بالاصطلاح المنطقي فإنّ في المقام عقدين أحدهما قوله: الأوّل أنّ وجود الأشياء لو كان بتأثير العلّة ...إلخ، وثانيهما قوله: الثاني أنّ التأثير إمّا في الماهيّة أو في الوجود...إلخ. والعقد وانحلاله بمعناهما الفارسي گره و گشودن آن، وكان الأليق بمقامه الرفيع أن يجعل عنوان البحث أوهام وتنبيهات، لا عقود وانحلالات. وقوله: «والحلّ يكون بالفرق...» أي حلّ العقد الأول. وعبّر عن حلّ الثاني بقوله يزاح، وكان الأولىٰ أن يقول والحلّ أيضاً.

الأوّل بل هو بعينه *شأن المؤثّر بما هو مؤثّر مع أثره. فإنّ كلّ علّةٍ مؤثرةٍ *فهي مع معلولها زماناً أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود. وكلّ علّة مؤثّرة *فإنّها تؤثّر في معلولها في وقت الحصول، لكن من حيث هو هو، لا بما هو حاصل، حتّىٰ يلزم المحذور الأول، ولا بما ليس بحاصل حتّىٰ يلزم المحذور الثاني. والحاصل إنّ تأثير العلّة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير، وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل *لا بتحصيل غيره، وهذا غير مستحيل.

*وبوجه آخر: إن أريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثّر والأثر، نختار أنّ التأثير في حال وجود الأثر؛ *وإن أريد المعية الذاتية العقلية بينهما، نختار أنّ

---

* قوله: «شأن المؤثّر بما هو مؤثّر» إنّما قال بما هو مؤثّر، احترازاً عن ذات العلّة فإنّها متقدّمة على المعلول، وأمّا الذات من حيث هي مؤثرة فهي مع أثرها. نظير ذلك ما قال في مفتتح الفصل الحادي عشر من هذا المنهج من أن العلّة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجباً.

* وقوله: «فهي مع معلولها زماناً أو ما في حكمه» أمّا زماناً ففي الحوادث. وأمّا ما في حكم الزمان ففي ما قبل الطبيعة من الدهر والسرمد فإنّ الدهر والسرمد في الدهري والسرمدي بمنزلة الزمان في الزماني.

* وقوله: «فإنّها تؤثر في معلولها» معلولها هو الماهيّة، ومعنىٰ تأثيرها فيه هو إعطاؤه الوجود إيّاها. والضمائر في قوله من حيث هو هو لا بما هو حاصل راجع إلىٰ معلولها.

* وقوله: «لا بتحصيل غيره» ضمير غيره راجع إلى التحصيل الذي قبله. وحاصل الحلّ أن العاقد القائل بالاتفاق أراد من قوله حال وجود الأثر أو حال عدمه، أنّ تأثير العلّة في الأشياء أي في الماهيّات الممكنة إمّا بشرط حصولها أو بشرط عدمها فعلى الأول تحصيل الحاصل. وعلى الثاني جمع بين المتناقضين أي جمع بين العدم والوجود في شيء واحد. ولكن هاهنا وجهاً آخر من معنى العبارة وهو أن التأثير في الأشياء ليس بشرط حصولها، ولا بشرط عدمها بل تأثير العلّة فيها من حيث هي هي أي لا بما هي حاصلة ولا بما هي معدومة وإن كان أثرها فيها في ظرف حصولها فإنّ شأن المؤثّر بما هو مؤثّر مع أثره فلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا الجمع بين المتناقضين.

* قوله: «وبوجه آخر إن أريد بحال الحصول...» هو الوجه الأول حرّر بعبارة أخرىٰ، إلّا أنّ الشقّ الثاني منه ـ أعني قوله: وإن أريد المعيّة الذاتية العقلية ...الخ ـ مطلب لم يكن في الوجه الأول، ولعلّه سبب كون هذا التحرير وجهاً آخر. قوله: «المعية الوجودية» أي الواقعية النفس الأمرية. وقوله: «نختار أنّ التأثير في حال وجود الاثر» أي وعلى هذا لايلزم محذور كما عرفت في الوجه الأول.

* وقوله: «إن اريد المعيّة الذاتية العقلية بينهما...» القيد بالعقلية يفيد بأن المعية بينهما لاتكون

التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه. ولايلزم شيء من المحذورين، *إذ تاثير العلّة حال الوجود في ماهيّة المعلول من حيث هي، لا من حيث هي موجودة أو معدومة، والماهيّة من تلك الحيثية ليست بينها وبين العلّة مقارنة ذاتية لزومية، وأمّا الماهيّة الموجودة أو المعدومة فهي متأخرة عن مرتبة وجود العلّة أو عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع، فتدبّر فيه.

*وللجدليين مسلك آخر وعر: وهو أنّ تأثير العلة في حال حدوث الأثر وهو غير حال الوجود وحال العدم. وربما زاد بعضهم غباوة، ومنع وجوب المقارنة بين العلّة والمعلول، ومثّلوه بالصّوت لأنّه يوجد في الآن الثاني، ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه.

في الواقع بل محض اعتبار العقل ولحاظه وذلك لأنّ الضرورة حاكمة بأنّ العلّة متقدّمة على المعلول بحسب الذات. وضميرا وجوده وعدمه في قوله: «ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه» راجعان إلى الأثر. والمحذوران في قوله: «ولا يلزم شيء من المحذورين» هما تحصيل الحاصل إن كان تأثير العلّة حال وجود الأثر؛ والجمع بين المتناقضين إن كان تأثيرها حال عدمه. وقوله إذ تأثير العلّة مبتدأ، وفي ماهيّة المعلول خبره. وقوله: «والماهيّة من تلك الحيثية» أي من حيث هي لا من حيث هي موجودة أو معدومة.

* ثمّ قوله: «إذ تأثير العلة حال الوجود...» كأنّه جواب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال إنّ تأثير العلّة في الماهيّة إمّا في حال نفسها البسيطة وتذوت ذاتها فيلزم المحذور الأول، أو في حال عدم نفسها وذاتها فيلزم المحذور الثاني. فأجاب عنه بقوله إذ تأثير العلّة ...إلخ. وقوله: «ليست بينها وبين العلّة مقارنة ذاتية لزومية» وذلك لأنّ الجعل لايتعلّق بالماهيّة بالذات بل بالعرض والكلام ليس فيه. وقوله: «فتدبّر فيه» أي فأحسن التدبّر فيه لا أنّه إشارة إلى بحث كما توهّمه بعض وارتكب التعسّف في وجه التدبّر.

* قوله: «وللجدليين مسلك آخر وَعْر...» أي لهم مسلك آخر في الحلّ. وليس ذلك الحلّ إلّا مجادلة مع القائلين بالاتفاق، وليس مسلكاً برهانياً علمياً. والوعر بالفتح فالسكون مايقال في الفارسيّة درشت وناهموار. وإنّما وصف حلّهم بالجدال والوعر لأنّ قولهم: «إنّ تأثير العلّة في حال حدوث الأثر» خالٍ عن المعنى وعارٍ عن الحقيقة لأنّ الحدوث صفة للشيء الموجود المسبوق بالعدم، وهو كيفية نسبة الوجود المتأخّرة عنها المتأخّرة عن الوجود المتأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة المتأخّرة عن الإمكان كما تقدم في صدر الفصل فلا معنىً لكون تأثير العلّة في حال حدوث الأثر. فقد أظهروا بقولهم هذا غباوةً عن الفكر الغبيّ. وزاد بعضهم غباوة في الحلّ حيث منع وجوب المقارنة بين

*الثانـي: انّ التأثير إمّا في الماهيّة أو في الوجود أو في اتصافها به؛ والأوّل محال لأنّ ما يتعلّق بالغير يلزم عدمه بعدم الغير، وسلب الماهيّة عن نفسها محال.

والثاني يستلزم أن لا يبقى الوجود وجوداً عند فرض عدم ذلك التأثير. *فإن ظنّ أنّه لايلزم أن يكون الإنسان مثلاً مع كونه إنساناً يصير موصوفاً بأنّه ليس بإنسان، بل إنّما يَفنى الإنسان ولا يبقىٰ، دفع بأنّه يَفنَى الإنسان قضيةٌ ولابدّ من

العلّة والمعلول، فإذا لم تكن المقارنة لايلزم المحذوران. ومثل في ذلك ـ أعني في عدم المقارنة بينهما ـ بالصوت والمصوِّت بأنّا نسمع صوتاً عن بعد من مصوِّت والآن الذي يصدر الصوت من المصوِّت غير الآن الذي نسمعه فلا يلزم أن يكون بين العلّة أي المصوِّت مثلاً وبين معلولها وهو الصوت في المقام مقارنة زمانية. وبعبارة أخرىٰ أن ذلك البعض اختار انّ تأثير الجاعل في حال العدم، ووجود الأثر في ثاني الحال ولا يلزم الجمع بين النقيضين فإنّ العدم في الحال، والوجود في ثاني الحال وهما ليسا بنقيضين لاختلاف الزمان.

وإنّما زاد غباوة لأنّه لم يميّز بين المعدّ والعلة التامّة وخلط المعدّ بالفاعل، وذلك لأنّ ذا الصوت ليس علّة تامّة لحدوث الصوت لأنّ الهواء وتكيّف الهواء الراكد في الصماخ من العلل الإعدادية لحدوث الصوت أيضاً. واذ اجتمعت المعدّات بحيث صارت علّة تامّة فلا تراخي بين العلّة التامّة ومعلولها؛ على أنّه باجتماع تلك المعدّات يفيض وجود الصوت من فاعله الفيّاض بتاً، وبين الفاعل ومعلوله مقارنة قطعاً.

ثمّ النسخ كلّها موافقة في نقل العبارة فاتوا بفعل «منع» على الإفراد، وبفعل «مثّلوه» على الجمع وكان الصواب توافقها في الإفراد أو الجمع، والضمير فيهما راجع إلى البعض في قوله وزاد بعضهم.

* قوله: «الثاني أنّ التأثير...» هذا هو العقد الثاني كما أشرنا إليه آنفاً. قوله: «وسلب الماهيّة عن نفسها محال» كلمة الواو حاليّة.

* قوله: «فإن ظنّ أنّه لايلزم...» هذا إشكال على الأمر الأول من الأمور الثلاثة من العقد الثاني، ثم يتبعه الإشكال على الأمر الثاني منها، والأمران الأولان هما قوله: «التأثير إمّا في الماهيّة، أو في الوجود». فقوله: «فإن ظنّ أنّه لايلزم» إلى قوله: «لايبقىٰ» إشكال على الأمر الأول أي كون التأثير في الماهيّة. وقوله: «دفع بأنّه يفنىٰ...» جواب عن هذا الإشكال. ثم قوله: «وكذا الكلام في الوجود إيراداً ودفعاً» ناظر إلى الإشكال على الأمر الثاني والجواب عنه. وقوله: «دفع بأن ـ يفنىٰ الإنسان ـ قضيّة» ناظر إلى قوله: «بل إنّما يفني الإنسان ولا يبقىٰ» فإن يفنى الإنسان قضية ولا بدّ من تقرّر موضوعها وهو الإنسان حال الحكم، فالقضية لمكان تقرّر الموضوع حاكمة بأنّ الإنسان ثابت، ولمكان فعل يفنىٰ حاكمة بأنّ الموضوع منفي.

تقرّر موضوعها حالَ الحكم فيكون الفاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتاً ومنفياً، متقرّراً وغير متقرّر، وكذا الكلام في الوجود إيراداً ودفعاً.

*والثالث غير صحيح، لكون الاتصاف أمراً ذهنياً اعتبارياً لايجوز أن يكون أول الصوادر بالذات، ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين. على أنّ الاتصاف أيضاً ماهيّة، فيعود السؤال بأنّ أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف بالاتصاف بالوجود، وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف، حتى يتسلسل الأمر إلىٰ لا نهاية.

*ويزاح في المشهور: بأنّ الجعل يتعلّق بنفس الإنسان، ويترتّب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهيّة الصادرة عن الجاعل،

---

* قوله: «والثالث غير صحيح» الثالث هو كون تأثير العلّة في اتّصاف الماهيّة بالوجود. يعني لو كان التأثير في الاتّصاف لنقلنا الكلام في أول الصوادر بالذات يعني في أول المخلوق بلا واسطة، فلزم كونه أمراً اعتبارياً ذهنياً لأنّ الاتّصاف كذلك مع أن الصادر أول موجود عيني حقيقي. وقوله: «ومع ذلك ثبوته...» لفظة ثبوته مبتدأ وبعد ثبوت الطرفين خبر له. وهذا إشكال آخر بأنّ تأثير العلّة لو كان اتّصافاً لوجب أن يكون ثبوت الاتّصاف بعد ثبوت طرفيه وذلك لكون الاتّصاف من النسب، فكيف يصحّ أن يكون الاتّصاف أول الصوادر بالذات. وقوله: «على أنّ الاتّصاف أيضاً ماهيّة» إشكال ثالث، بيانه أنّ الماهيّة إذا لوحظت بنفسها من غير ملاحظة كونها ربطاً بين الشيئين وآلة لملاحظة الطرفين كالحرف إذا لوحظ معناه مستقلاً مثل من للابتداء عاد السؤال بأنّ أثر الجاعل نفس الاتّصاف ...إلخ.

* قوله: «ويزاح في المشهور...» الإزاحة الحلّ، كما في حل العقد الأول. والمشهور الإشراقيون وهم المتأخرون الآتي ذكرهم بعد أسطر: «إلّا أنّ المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس الماهيّة». ثمّ المراد من نفس الإنسان المجعولة هو الماهيّة أي الماهيّة مجعولة، كما صرح بذلك في قوله إنّ المتأخّرين اختاروا مجعولية نفس الماهيّة، ولذا قالوا بأنّ الوجود والاتّصاف اعتباريان، أي الجعل يتعلّق بماهيّة الإنسان فيترتّب على الماهيّة المجعولة الوجود الاعتباري، والاتّصاف الاعتباري على عكس ما يقول المحقّق في أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة. والمُراد من كل كلمة النفس في العبارة هو الماهيّة. ثمّ إنّ الوجود والاتّصاف ليسا ذاتيين للماهية فكان الصواب أن يقال «مصدوقهما نفس الماهيّة الصادرة عن الجاعل» لا مصداقهما، لأنّ المصداق يطلق على الذاتيّات فقط بخلاف المصدوق كما تقدّم في ابتداء الفصل الثامن من هذا المنهج قوله: «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليها لصدق مفهوم، وكونها مصداقاً لصدقه».

والإنسان وإن لم يكن إنساناً بتأثير الغير، لكن نفس ماهيّة الإنسان بالغير، بمعنى أنّ مجرّد ذاته البسيطة أثر العلّة لا الحالة التركيبية بينها وبينها أو بينها وبين غيرها، *كقولنا: الإنسان إنسان، أو الإنسان موجود، فالإنسان إنسان بذاته، لكن نفسه من غيره، وبين المعنيين فرق واضح، فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط وجبت إنسانيّته بسبب الفرض وجوباً مترتّباً على الفرض فيمتنع تأثير المؤثّر فيه، لأنّ وجوب الشيء ينافي احتياجه إلى الغير فيما وجب لذاته، ولاستحالة جعل ما فرض مجعولاً، أمّا قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثّر نفس الإنسان.

ولك أن تقول يجب نفس الإنسان وأردتَ به الوجوب السابق، وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق في ميزان المعقولات.

وكثيراً ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي، ومن جهة وضع ماليس بعلّة علّةً، فإنّ كون الإنسان واجباً من العلّة لايوجب كونه واجباً في نفسه، وكذا كونه مفتقراً إلى العلّة لا يستلزم كونه إيّاه مفتقراً إليها، *فكون نفس الإنسان

---

* وقوله: «كقولنا الإنسان إنسان، أو الإنسان موجود» على اللّف والنشر المرتّبين، فالإنسان إنسان مثال لقوله لا الحالة التركيبية بينها وبينها، والإنسان موجود مثال لقوله أو بينها وبين غيرها، والمراد من الإنسان ماهيّته المجعولة بالأصالة على زعمهم. وقوله: «فالإنسان إنسان بذاته» أي بالوجوب اللاّحق، وقوله: «لكن نفسه من غيره» أي بالوجوب السابق، لأنّ نفسه ماهيّته المجعولة بالأصالة. وقوله: «لأنّ وجوب الشيء» علة لقوله: «فيمتنع». وقوله: «ولاستحالة جعل...» عطف على قوله: «لأنّ وجوب الشيء». وقوله: «ولك أن تقول» عطف على قوله فإذا فرض الإنسان. وقوله: «يجب نفس الإنسان» أي تجب ماهيّة الإنسان بالمؤثّر. وقوله: «وكثيراً مايقع الغلط في هذا» أي في الوجوب السابق والوجوب اللاّحق من جهة الاشتراك اللّفظي أي الاشتراك في لفظ الوجوب. وقوله: «لايستلزم كونه إيّاه» الضميران كلاهما راجعان إلى الإنسان أي لايستلزم كون الإنسان إنساناً..

* قوله: «فكون نفس الإنسان...» أي كون ماهيّة الإنسان مجعولة بالغير لايدلّ على عدم حقيقة الإنسان إنساناً عند إرتفاع الغير. غاية الأمر أنّ ماهيّته ليست بمتحقّقة في الخارج بارتفاع الغير. نعم لو كانت حقيقة الإنسان مجعولة بالغير لكان ارتفاع الغير دالاّ على ارتفاعها وليس الأمر كذلك. وانّما عبّرت عن الكون بالحقيقة لإيضاح المطلب، فالضمير المخفوض في قوله: «إنّما يدلّ عليه راجع إلى عدم كون الإنسان إنساناً».

من الغير لا يدلّ علىٰ عدم كون الإنسان إنساناً عند ٱرتفاع الغير، وإنّما يدلّ عليه كون كون الإنسان إنساناً من الغير.

وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولاً كما ٱخترناه، *إلّا أنّ المتأخّرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس الماهيّة. وسيرد عليك في هذا المقام ما بلغ إليه قسطنا من عالم المكاشفة، ومعدن الأسرار.

*والمشهور من المشّائين اختيار الشقّ الثالث، أي كون تأثير المؤثّر في موصوفية الماهيّة بالوجود. فقد وجّهوا كلامهم: بأنّ مقصودهم أنّ أثر الجاعل أمر مجمل يحلّله العقل إلىٰ موصوف وصفة وٱتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة. فأثر الجاعل في الإنسان مثلاً هو مصداق قولنا الإنسان موجود. وليس أثره بالذات

وقد انتهىٰ كلام المشهور إلى هاهنا على ما اختاروا من مجعولية نفس الماهيّة. ثمّ أشار إلى مختاره بقوله: «وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولاً» أي كون وجود الإنسان مجعولاً لايدلّ على كون الإنسان إنساناً، أي كون حقيقته أي ماهيّته ماهيّة الإنسان عند ارتفاع الغير. هكذا ينبغي أن يفسّر مراده، لا كما قيل في تعليقة بعض مخطوطاتنا بهذه العبارة: «أي يقال: فكون نفس الوجود من الغير لايدلّ على كون الوجود وجوداً عند ارتفاع الغير وانّما يدل آه» وذلك لأنّ الوجود يرتفع رأساً بارتفاع الغير ويصير عدماً محضاً، إلّا أن يراد من الوجود مفهومه فيقال انّ ارتفاع الغير لايدلّ على ارتفاعه.

* وقوله: «إلّا أنّ المتأخّرين عن آخرهم» أي الإشراقيون من بدايتهم إلى نهايتهم. وقوله: «وسيرد عليك...» وهو القول بأصالة الوجود، وكون وجود ماسواه سبحانه إضافات إشراقية وإمكانات فقرية نورية، فعلىٰ هذا يجب ان يجعل مكان النفس في عبارات المشهور كلمة الوجود، فتبصّر.

* قوله: «والمشهور من المشائين...» كأنّ لفظ المشهور يشير إلى أنّ القدماء منهم كانوا على مبنى الحكمة المتعالية، بل على مشرب العرفان الأصيل كما صرّح به علي بن تركة في أوائل تمهيد القواعد وفي عدّة مواضع أخرىٰ منه. ثمّ إنّ المشهور منهم اختاروا أن الجعل أي التأثير يتعلّق بالاتّصاف على التحليل العقلي الذي يحكيه المصنّف عنهم بقوله فقد وجّهوا كلامهم ...الخ. وينتهي قولهم في ذلك التوجيه إلى أن هاهنا شقاً آخر وراء الشقوق الثلاثة المذكورة في العقد الثاني من أنّ التأثير إمّا في الماهيّة، أو في الوجود، أو في اتّصافها به؛ وذلك الشقّ الآخر هو الاتّصاف بما هو اتّصاف لا الاتصاف بما هو ماهيّة من الماهيّات. فتقسيم التأثير إلى الشقوق الثلاثة منفسخ الضبط لأنّ هاهنا شقّاً آخر نقول في الجعل إنّ الاتّصاف مجعول على هذا الوجه من الشقّ الآخر.

ماهيّة الإنسان وحدها ولا وجوده وحده، *بل الأمر التركيبي المعبّر عنه بآتصاف الماهيّة بالوجود. والاتصاف بالوجود وإن كان أمراً عقليّاً، لكنّه من الاعتبارات المطابقة للواقع، فيجب آرتباطها إلىٰ سبب وراء آعتبار العقل إيّاها هو *نفس سبب الماهيّة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ التقسيم المذكور منفسخ الضبط، لأنّ الموصوفية المترتّبة علىٰ تأثير الفاعل يمكن أن تؤخذ علىٰ أنّها معنى غير مستقلّ في التصوّر بل هي مرآة ملاحظة الطرفين، والمعاني الارتباطية من حيث إنّها ارتباطية لا يمكن أن يتعلّق بها آلتفات الذهن إليها وآستقلالها في التصوّر كما أشرنا إليه، وأمّا إذا أستؤنف الالتفات بأن آنفسخت عمّا هي عليها من كونها آلة الارتباط، وصارت أمراً معقولاً في نفسه مبائن الذات للطرفين، فكانت كسائر الماهيّات في أنّ تعلّقها بالجاعل بماذا؟ وتأثير الجاعل فيها بحسب أيّة حيثية تكون من الأمور المحتملة المذكورة؟

فصل ١٤
في كيفية أحتياج عدم الممكن إلى السبب

ربّما يتشكّك فيقال: إنّ رجحان عدم الممكن علىٰ وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تأثير، لكنّ العدم بطلان صرف يمتنع آستناده إلىٰ شيء. ثمّ قولكم عدم الممكن يستند إلىٰ عدم علّة وجوده، يستدعي التمايز بين الأعدام، وكونها هويّات متعدّدة بعضها علّة وبعضها معلول، فحيث لا تمايز ولا أولوية، فلا علّيّة ولا

---

* قوله: «بل الأمر التركيبي المعبّر عنه... ولا يلزم منه صدور الكثير من الواحد لأنّ كثرته تحليلية تعمّلية لا النفس الأمرية.

* قوله: «هو نفس سبب الماهيّة»، وسببيّته للماهيّة بالعرض كما قد علمت. وقوله: «وقد ظهر ممّا ذكرنا...» كان الصواب أن يقال «ممّا ذكروا» أو «ممّا نقلنا» أو نحوهما من العبارة لأنّه يحكى عن المشائين. وقوله: «والمعاني الارتباطيّة...» فليست تلك المعاني شيئاً من الأشياء أي ماهيّة من الماهيّات حتىٰ يمكن أن يتصوّر لها جاعل وعلّة بل هي ربط محض بين الأشياء.

معلوليّة.

*فيزاح: بأنّ عدم الممكن ليس نفياً محضاً بمعنىٰ أنّ العقل يتصوّر ماهيّة الممكن، وينضاف إليها معنى الوجود والعدم، ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصّـل واللّاتحصّل ـ سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج ـ فيحكم بأنّها في أنضمام كلّ من المعنيين إليها تحتاج إلىٰ أمر آخر، وكما أنّ معنىٰ تأثير العلّة في وجود ماهيّة ما، ليس أن تودع في الماهيّة شيئاً تكون هي حاملة له في الحقيقة أو متصفة به في الواقع، بل بأن تبدع أمراً هو المسمّىٰ بالوجود، ثمّ هو بنفسه ذو ماهيّة من غير تأثير، والماهيّة منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه مادام الوجود علىٰ ما علمت من مسلكنا، فكذلك معنىٰ تأثيرها في عدم الماهيّة ليس إلّا أن لا تبدع أمراً يتّحد بالماهيّة نوعاً من الاتحاد أي بالعرض.

نعم! للعقل أن يتصوّر ماهيّة الممكن، ويضيف إليها شيئاً من مفهومي العدم والوجود بسبب تصوّر وجود العلّة أو عدمها، من جهة علمه بالأسباب المسمّىٰ بالبرهان اللمّي، أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتّبة على الشيء الدالّة علىٰ وجوده أو عدمها الدالّة علىٰ عدمه، كما في البرهان المسمّىٰ بالإنّ.

فعلم أنّ مرجّح العدم كمرجّح الوجود ليس إلّا، ماله حظّ من الوجود، لا ذات العدم بما هو عدم، إلّا أنّ مرجّح طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمراً متقرّراً حاصلاً بدون الفرض والاعتبار. وأمّا مرجّح البطلان والعدم *فلايكون إلّا معقولاً مجرداً من غير تقرّر خارجاً عن الملاحظة العقلية، فعدم العلّة وإن كان نفياً محضاً في ظرف العدم، إلّا أنّ له حظّاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل،

---

* قوله: «فيزاح...» أي يزاح ذلك التشكّك...الخ.وقوله: «بمعنىٰ أنّ العقل» صلة ليس. ثمّ لايخفىٰ عليك حسن صنيعته في الفعلين تودع وتبدع في الأمرين اللذين هما تأثير العلّة في وجود ماهيّة ما، وتأثيرها في الوجود. وقوله «أي بالعرض» وذلك لأنّ الماهيّة تتّصف بصفات الوجود بالعرض وبالتبع، وتتّحد بالعرض كما علمت آنفاً.

* قوله: «فلا يكون إلّا معقولاً مجرّداً من غير تقرّر» أي فلا يكون إلّا معقولاً فقط من غير تقرّر ...الخ.

وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم بٱستتباعه لعدم المعلول ذهناً وخارجاً، كلُّ واحد منهما بوجه غير الآخر، فإنّ ٱستتباع عدم العلّة عدم المعلول في الخارج، هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلاً، حتّىٰ عن هذا الوجه السلبي، وأمّا ٱستتباع عدمها عدمه في الذهن، فهو كون تصوّر عدم العلّة والحكم به عليها يوجب تصوّر عدم المعلول والحكم به عليه، وفي تصوّر عدم المعلول مجرّد ٱستتباع لتصوّر عدم العلّة من دون ترتّب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه.

وبالجملة: الامتياز بين الأعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجّحاً لآخر، إنّما الممتنع الامتياز بين الأعدام بما هي أعدام، وذلك لم يلزم هاهنا.

خلاصة إجمالية

إنّ للماهيّات الإمكانية والأعيان المتقرّرة حالاتٍ عقليةً، وٱعتباراتٍ سابقةً علىٰ وجودها في الواقع، *مستندةً في لحاظ العقل بعضها إلىٰ بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء، وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود. ثمّ العقل يتصوّر الماهيّة متّحدة به ويجد الماهيّة بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود، ويجدها بحسب نفسها معرّاةً عن الوجود والعدم، خاليةً عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضاً، فيحكم بحاجتها في شيء من الأمرين إلىٰ مرجّح غير ذاتها موجب لها، فعلم من ذلك أنّ الشيء أي الماهيّة أمكنت، فٱحتاجت، فأُوجِبَت، فَوَجَبَتْ، فأُوجِدَت، فوُجِدَتْ. وهذا لاينافي كون الوجود أوّل الصوادر وأصلها، لأنّ الموضوع في هذا الحكم الوجود، وفيما ذكر المنظور إليه حال الماهيّة بقياسها إلىٰ وجودها وإلىٰ جاعل وجودها. *وهذا كما يقال إنّ الشيء كثيراً مّا يتأخّر بحسب

---

* قوله: «مستندة في لحاظ العقل» فتكون مترتّبة في الواقع لا محالة. وقوله: «بالمعنى العدولي أيضاً» أي كما أنّها خالية منهما بالمعنى السلبي خالية منهما بالمعنى العدولي أيضاً. وقوله: «انّ الشيء أي الماهيّة أمكنت فاحتاجت...» بل الماهيّة قرّرت في الذهن أوّلاً فأمكنت فاحتاجت ...الخ.

* قولـه: «وهذا كما يقال...» الشيء هو الماهيّة تتأخّر بحسب وجودها الرابطي عن الوجود

وجوده الرابطي عن الذي يتقدّم عليه بحسب وجوده في نفسه، كما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد إثبات الحركة، ووجود المحرّك غير المتحرّك اللّاتناهي القوّة والقدرة *بعد إثبات الحركة الدوريّة. ذلك لأنّ حال الجسم في نفس ماهيّته المتغيّرة متقدّمة على حال كونه ذا مبدأ محرّك غير متناهي القوّة، واجب بالذات، مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته ـ تعالىٰ ـ متقدّماً علىٰ جميع الأشياء. فلا تناقض أيضاً بين كون الوجود متقدّماً في نفسه على الماهيّة وحالاتها، متأخّراً عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلّقها وارتباطها به.

تبصرة تذكيرية

قد لوّحنا إليك وسنوضح لك: *أنّ المفهوم الكلّيّ ذاتياً كان أو عرضياً، ليس أثر الجاعل القيّوم الموجود بالذات فاحكم بأنّ المنسوب بالذات إلى العلّة ليس إلّا نفس الوجود بذاته، سواء كان متّصفاً بالحدوث أو بالبقاء، بل الوجود

العيني الذي تتقدّم تلك الماهيّة على ذلك الوجود بحسب وجودها في نفسها أي وجودها الاعتباري الذهني. فالوجود صفة في الذهن، وموصوف في الخارج، وذلك الشيء أي الماهيّة بالعكس. ثمّ أتىٰ بمثالين في كون الشيء كثيراً ما يتأخّر عن الذي يتقدّم عليه بحسب الوجودين أعني وجوده الرابطي، ووجوده في نفسه، لرفع التناقض المتوهّم: أحد المثالين هو قوله كما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد إثبات الحركة، والمثال الآخر هو قوله ووجود المحرّك ...الخ، ثمّ بعد ذلك رجع إلى بيان قوله: «انّ الشيء كثيراً ما...» بأنّ الشيء في المقام هو الماهيّة، والمراد من «الذي» في المقام هو الوجود، ولا يلزم من تأخّر ذلك الشيء عن الوجود وتقدّمه عليه بحسب الوجودين من غير لزوم تناقض حيث قال: فلا تناقض أيضاً بين كون الوجود متقدّماً ...الخ. ومعنىٰ أيضاً هاهنا هو أنّه كما أنّ المثالين كذلك فلتكن الماهيّة والوجود أيضاً كذلك.

* قوله: «بعد إثبات الحركة الدوريّة» إثبات الحركة الدورية لربط الحادث بالقديم كما ذهب إليه المشاء؛ وذلك الربط بالحركة الجوهرية أيضاً عند المصنّف؛ وبتخصيص الوقت عند طائفة من المتكلّمة، على التفصيل الذي يطلب في الفصل الثاني عشر من النمط الخامس من الإشارات وشرح المحقّق الطوسي عليه.

* قوله: «انّ المفهوم الكلّيّ...» المفهوم أعمّ من الماهيّة كما يقال مفاهيم الأسماء والصفات، والمراد منه هاهنا الكلّيّ الطبيعي الذي هو عبارة أخرىٰ للماهيّة.

الباقي أشدّ حاجة في التعلّق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين.

وأنت إذا حلّلت معنى الوجود الحادث إلىٰ عدم سابق ووجود، علمت أنّ العدم ليس مستنداً بالذات إلىٰ علّة موجودة، وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود، فلم يبق للتعلّق بالغير إلّا نفس الوجود مع قطع النظر عمّا يلزمه. فليس للفاعل صنع فيها سوى الوجود.

ثمّ بعض من الوجود بنفسه *يوصف بالحدوث بلا مقتضٍ غيره أو اقتضاء من ذاته، كما أنّ الجسم في وجوده متعلّق بالعلّة ثمّ هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقاً، وكما أنّ حاجة الماهيّات إلىٰ علّة وجوداتها من حيث إنّها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ والمستفاد لها من العلّة وصف الوجود، وأمّا وصف كونها أو كون وجودها بعد البطلان *سواء كان بالذات أو بالزمان فأمر ضروري غير مفتقر إلى العلّة.

فكـذلك حاجة الوجود إلى العلّة وتقوّمه بها من حيث كونه بذاته وهويّته وجـوداً ضعيفـاً تعلّقياً ظلّياً. والمستفاد من العلّة نفسه الضعيفة، لا كونه متّصفاً بالحدوث أو القدم.

ويلائم هذا ماوجد *في كلام بعض متأخّري العلماء: أنّ الذات المستفادة من

---

* قوله: «يوصف بالحدوث بلا مقتضٍ غيره أو اقتضاء من ذاته» حق العبارة أن يقال: يوصف بالحدوث بلا مقتضٍ غيره ولا اقتضاء من ذاته. والحدوث هو الزماني، وغيره مخفوض صفة لقوله بلا مقتضٍ، وذاتـه ماهيّته؛ والمقصود أنّ الموصوف بالحدوث الزماني هو بعض الوجود نفسه أي ذلك الوجود نفسه مقتضٍ للاتصاف بالحدوث لا غيره، حتىٰ أنّ ذلك الاقتضاء لايكون من قبل ذاته أي ماهيّته لأنّ الماهيّة ليست من حيث هي إلّا هي فذلك الاقتضاء من قبل هذا الموجود الخاصّ. والعبارة حرّفت في المطبوعة من قبل هكذا: «بلا مقتضٍ من غيره» بإضافة من، وهذه الزيادة تطرّقت في العبارة من جهة عدم النيل بمرادها.

* قوله: «سواء كان بالذات أو بالزمان» بالذات في الحدوث الذاتي، وبالزمان في الحادث الزماني.

* قوله: «في كلام بعض متأخري العلماء» هو الملا جلال الدين الدواني. والدواني أيضاً ناظر إلى عبارة الشيخ في التعليقات حيث قال في تعليقي: «ظـط، ظي» ما هذا لفظه:

«الـوجود المستفاد من الغير كونه متعلّقاً بالغير هو مقوّم له، كما ان الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الـوجود بذاته، والمقوّم للشيء لايجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له. الوجود إمّا أن يكون محتاجاً

الغير كونها متعلّقة به مقوّم لها، كما أنّ الاستغناء عن الغير مقوّم لواجب الوجود بذاته؛ فالذّات التي هي من تلقاء الغير كونُها من تلقاء الغير، وفاقتها إلى الغير مقوّم لها، فلا يسوغ أن تستمر الذات المفتقرة ذاتاً مستغنية، كما لايجوز أن يتسرمد المستغني عن جميع الأشياء مفتقراً، وإلّا، فقد انقلبت الحقائق عمّا هي عليه.

وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد الممكن إلى الجاعل *من جهة وجوده الذي يتقوّم بوجود فاعله لا من جهة ماهيّته، فنفس الوجود مرتبط إلى الفاعل، وارتباطه إلى الفاعل مقوّم له، أي لايتصوّر بدونه، وإلّا لم يكن الوجود هذا الوجود، كما أنّ الوجود الغير المتعلّق بشيء هو بنفسه كذلك، فلو عرض له التعلّق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود، فالافتقار *للوجود التعلّقي ثابت أبداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً، فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت، *لا بمعنىٰ أنّ كونه بعد العدم أثر الفاعل، أو كونه بعد كون سابق أثره، بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مرّ انّما المجعول وأثر الجاعل نفس الوجود لاتصييره ذا اللّوازم التي من جملتها كونه غير أزلي، فليس للحقّ إلّا إفاضة نور الوجود على الأشياء وإدامتها وحفظها، وإبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته، وأمّا النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها.

مثال ذلك علىٰ وجه بعيد، فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل، فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من

إلى الغير فتكون حاجته إلى الغير مقوّمة له، وإمّا أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوّماً له، ولا يصحّ أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنّه لايصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلّا إن تغيّر لزم تغيّر وتبدّل في حقيقتهما». (ص١٧٨ و ١٧٩ ـ ط مصر).

* قوله: «من جهة وجوده الذي...» من هنا يعلم سرّ قوله ـ عليه السّلام ـ: أول الدين معرفته. وقوله: مارأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله.

* قوله: «للوجود التعلقي...» أي الإضافي الإشراقي، والفقر النوري، والإمكان الفقري.

* قوله: «لا بمعنىٰ أنّ كونه بعد العدم أثر الفاعل» أي في الحدوث، وقوله: «أو كونه بعد كون سابق أثره» أي في البقاء.

جهتها.

فالذات الأحدية لا تزال تضيء هياكل الممكنات، وتخرجها من ظلمة ليل العدم إلىٰ نور نهار الوجود، بحيث لو فرض الوهم أنّه ـ تعالىٰ ـ يمسك عنها إفاضةَ الوجود لحظة لعادت إلىٰ ظلمة ذاتها الأزلية. فسبحان القويّ القدير الحكيم الذي ﴿يمسك السمٰوات والأرضَ أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾.

وما أشدّ سخافة وهم من يرىٰ أنّ حاجة العالم إلىٰ قيّوم السمٰوات والأرض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء، حتّىٰ صرّح بعض من هٰؤلاء القائلين بهٰذا القول جهلاً وعناداً: أنّ الباري لو جاز عدمه لما ضرّ عدمه وجودَ العالم بعده، لتحقّق الحدوث بإحداثه. وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد، *علىٰ أنّ كلّ علّة ذاتية فهي مع معلولها وجوداً ودواماً، كما سنذكره في مباحث العلّة والمعلول.

*ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائض من جوهرها أعني: صورتها، علىٰ

---

* قوله: «على أنّ كلّ علّة ذاتية فهي مع معلولها وجوداً ودواماً» أي مع معلولها حدوثاً وبقاءً. وسيأتي في الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة في أن المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك (ص ١٦٦ ج ١ ط ١).

* قوله: «ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائض من جوهرها أعني صورتها على ما حولها من الأجسام التسخينُ» التسخين بالرفع فاعل للفائض، وحرّفت العبارة في النسخ إلى وجوه عديدة لا حاجة إلى نقلها. والمراد من صورتها الصورة النوعية.

ثمّ لايبعد أن يكون في الإتيان بذلك الشاهد ناظراً إلى ما أجاب أمير المؤمنين عليّ ـ عليه السّلام ـ الرهبانيين على ما نقله العارف المتألّه السيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار حيث قال: حكى أنّ جماعة من الرهبانيين وردوا المدينة في عهد خلافة أبي بكر، ودخلوا عليه وسألوه عن النبيّ وكتابه. فقال لهم أبو بكر: نعم جاء نبيّنا ومعه كتاب. فقالوا له: وهل في كتابه وجه الله؟ قال: نعم، قالوا: وما تفسيره؟ قال أبو بكر: هذا السؤال منهي عنه في ديننا، وما فسّره نبيّنا بشيء. فضحك الرهبانيون كلّهم وقالوا: والله ما كان نبيّكم إلّا كذّاباً وما كان كتابكم إلّا زوراً وبهتاناً. وخرجوا من عنده. فعرف بذلك سلمان فدعاهم إلى أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ. وقال لهم: إنّ هذا خليفته الحقيقي وابن عمّه فاسألوه. فسألوا عن السؤال بعينه أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ. فقال لهم: ما نقول جوابكم بالقول بل بالفعل، فأمر باحضار شيء من الفحم وبإشعاله. فلما اشتعل وصار كلّه ناراً سأل ـ عليه السّلام ـ

ما حولها من الأجسام التسخينُ، وهٰكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الأجسام المجاورة له، والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما أنّ الحرارة للنار كذلك، وهٰكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الأجرام الكوكبية والعنصرية، لأنّ النور جوهري للشمس، والفعل الذاتي لا يتبدّل. وكذلك تفيض الحياة من النفس على البدن، إذ الحياة جوهرية لها وصورة مقوّمة لذاتها، فلا يزال تنشأ منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميّت في ذاته حيّ بالنفس مادام صلوحه، لإفاضة الحياة عليه من النفس باقياً، فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلت ولخراب البيت آرتحلت، وكذلك نسبة كلّ علّة ذاتية مع معلولها.

وسيجيء أنّ نسبة الإيجاد إلى *المؤلّف والمركّب، كالبنّاء للبيت، والخيّاط للثوب، مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ماليس بعلّة علّة. والباري أجلّ من أن يكون فعله مجرّد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والإبداع، وإنشاء الوجود والكون. وليس الإبداع والإنشاء تركيباً ولا تأليفاً، بل تأييس وإخراج من العدم إلى الوجود.

والمثال في الأمرين المذكورين بوجه: كلامُ المتكلّم وكتابةُ الكاتب، فإنّ أحدهما يشبه الإيجاد، والآخر يشبه التركيب، فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثّاني، فإنّه إذا سكت المتكلم بطل الكلام، وإذا سكن الكاتب لايبطل المكتوب، فوجود العالم عن الباري جلّ مجده كوجود الكلام عن المتكلّم، فالوجودات العقلية والنفسية والإنّيّات الروحية والجسمية كلّها كلمات الله التي لا

الرهبان وقال: يا رهبان ما وجه النار؟ فقال الرهبان: هذا كلّه وجه النار، فقال ـ عليه السّلام ـ: فهذا الوجود كلّه وجه الله، وقرأ: «فاينما تولوا فثمّ وجه الله، كلّ شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون»؛ فأسلم الرهبانيون كلّهم بذلك على يده وصاروا موحّدين عارفين. (ص ٢١٠ و ٢١١ ط ١).

* قوله: «المؤلّف والمركّب» كلاهما على هيئة الفاعل. والمؤلف والمركب معدّان فاعلان بالعرض، فقد أخذ القائل ماليس بعلّة علّةً. وقوله: «بل تأييس وإخراج» التأييس من الأيس مقابل ليس. وقوله: «والمثال في الأمرين» الأمران أحدهما الإبداع والإنشاء فقد عبّر عنه في قوله الآتي بالإيجاد حيث قال فإن أحدهما يشبه الإيجاد، والأمر الآخر التركيب والتأليف فقد عبّر عنه بالتركيب حيث قال والآخر يشبه التركيب.

تنفد، ولو كان بحر الهيولى العنصرية مداداً لكلمات ربّه الوجودية لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّه، ولو جئنا بمثله مدداً من أبحر الهيوليّات الفلكية، *تثنيةً لقوله تعالىٰ: ﴿ولو أنّما في الأرض من شجرة أقلام، والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر، ما نفدت كلمات الله، إنّ الله عزيز حكيم﴾.

فصل ١٥
*في أنّ الممكن مالم يجب بغيره لم يوجد

لمّا تُيقّن أنّ كلّ ممكن مالم يترجّح وجوده بغيره لم يوجد، ومالم يترجّح عدمه كذلك لم ينعدم، فلابدّ لـه في رجحان كلٍّ من الطرفين من سبب خارج عن نفسه *فالآن نقول: إنّ ذلك السبب المرجّح مالم يبلغ ترجيحه إلىٰ حدّ الوجوب لم يكن

---

* قوله: «تثنيةً» أي ولو جئنا بمثله دفعةً ثانيةً.

* قوله: «فصل في أنّ الممكن مالم يجب...» في نسخة مصحّحة جاءت العبارة بلا لفظة الممكن. أي فصل في أن مالم يجب بغيره لم يوجد». ثمّ إنّ هاهنا بحثاً وهو أنّ عنوان الفصل في أنّ الممكن مالم يجب بغيره لم يوجد، وفي إثبات ذلك العنوان يقول: «فالآن نقول: انّ ذلك السبب المرجح مالم يبلغ ترجيحه إلى حدّ الوجوب لم يكن السبب المرجّح مرجّحاً، ولا يخفىٰ عليك أنّ الممكن هو المعلول وأنّ السبب هو العلّة فأين أحدهما من الآخر، وإن كانا في وعاء التحقق العيني معاً، أعني أنّ العلّة التامّة إذا تحقّقت تحقّق معلولها معهـا بلا تراخ، وكذلك العكس، ولكن يجب تعيين موضوع البحث، وموضوع البحث في مقام البرهان هو أنّ السبب مالم يصر تاماً لم يصر مرجّحاً إلى حدّ الوجوب، وعنوان الفصل أنّ الممكن مالم يجب بغيره أي مالم يسدّ جميع أنحاء العدم عنه لم يوجد. على أنّ كلّ واحد من الأمرين أعني أنّ الشيء مالم يجب لم يوجَد، وأنّ السبب مالم يجب لم يوجد قد تقدّم في الفصل الثاني عشر من هذا المنهج في ابطال كون الشيء أولىٰ له الوجود أو العدم أولوية غير بالغة حدّ الوجوب، فكان الأولىٰ أن يجعل هذا الفصل تذنيب ذلك الفصل.

* قوله: «فالآن نقول...» جواب لقوله لمّا تيقّن، وأمّا قوله: فلا بدّ له في...» فتفريع على القضيتين المتقدّمتين، لا علىٰ أنّه جواب لمّا. وقوله: «كما ظنّه أكثر المتكلّمين» أي كما ظنّ القول بكفاية الأولوية الغير الواصلة إلى حدّ الوجوب. وقوله: «فلا يتعيّن بعد التخصيص» التخصيص بالرفع فاعل يتعين، وبعد بالضمّ بمعنىٰ هنوز. وقوله: «جَذَعاً» بالفتحتين ففي أساس البلاغة للزمخشري: فرُّ له الأمر جَذَعاً إذا عاوده من الرأس؛ أي فيعود طلب المخصّص والمرجّح رأساً.

السبب المرجّح مرجّحاً. فالأولوية الخارجة غير الواصلة إلىٰ حدّ الوجوب بسبب الغير غير كافية ـ كما ظنّه أكثر المتكلّمين ـ فما دام الممكن في حدود الإمكان لم يتحقّق وجوده، أليس إذا لم يصل إلىٰ حدّ الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه، فلا يتعيّن بعد التخصيص بأحدهما دون الآخر، فيعود طلب المخصّص والمرجّح جَذَعاً.

والأولوية مستوية النسبة إلى الجانبين، فيحتاج المعلول رأساً إلىٰ ضمّ شيء آخر ثالث مع العلّة والأولوية. ثمّ مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين، فلم يَقِفِ الحاجة إلى المرجّح لأحدهما. وهكذا حتّىٰ ينتهي الأمر إلىٰ مرجّحات وأولويات غير متناهية. ولايكون مع ذلك قد حصل تعيّن أحد الطرفين، إذ كلّ مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الأولوية المتحقّقة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول مافرض سبباً مرجّحاً. فاستواء نسبة هذه الأولوية إلىٰ *طرفي الفعلية واللّافعلية مع تحقّق تلك الأسباب الغير المتناهية باقٍ علىٰ شأنه، من دون أن يفيد تعيّناً لأحد الطرفين، فلايكون مافرض سبباً مرجّحاً سبباً مرجّحاً. فقد ظهر أنّ المفروض مستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات، *لأنّها ممّا لم يحن حينه بعدُ، بل من جهة أنّ ما فرضناه علّة مخصّصة لم يكن إيّاها، فكان الشيء غير نفسه وهو محال.

وبالجملة: الوجوب منتهىٰ سلسلة الإمكانات، والفعلية الذاتية مبدأ انبتات شعب القوىٰ وأعدام الملكات، فلهذا قيل: إنّ وجوب الشيء قبل إمكانه، وفعليته قبل قوّته، وصورته سابقة علىٰ مادّته، وخيره مستولٍ علىٰ شرّه، بل وجوده قاهر علىٰ عدمه، ورحمة الله سابقة علىٰ غضبه، كما سيتّضح لك في مباحث القوّة

---

* قوله: «إلى طرفي الفعلية واللّا فعلية» أي إلى طرفي الوجود والعدم.

* قوله: «لأنّها ممّا لم يحن حينه» أي استحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية ممّا لم يحن حينه، ويعني بها إبطال الدور والتسلسل، وسيأتي في الفصل الرابع من المرحلة السادسة (ص١٤٤ ج١ ط١).

والفعل.

وبالجملة: فقد صحّ إذن أنّ كلّ ماهيّة ممكنة أو كلّ وجود إمكاني لا يتقرّر ولا يوجد مالم يجب تقرّره ووجوده بعلّته، فلا يتصوّر كون العلّة علّة مالم يكن ترجيحها للمعلول *ترجيحاً إيجابياً، فكلّ علّة واجبة العلّية، وكلّ معلول واجب المعلولية. والعلّة الأولىٰ كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلّيّة، فهو بما هو واجب الوجود واجب العلّيّة، فكونه واجباً بذاته هو كونه بعينه مبدأً لما سواه، كما سنبيّن إن شاء الله العزيز.

فصل ١٦

*في أنّ كلّ ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين

إنّ ما مضىٰ في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق للممكن، الناشئ من قِبَلِ المرجّح التامّ لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحقّقه، وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلّة ذلك الطرف بعينه.

ثمّ بعد تحقّق الوجود أو العدم يلحق وجوب آخر في *زمان اتصاف الماهيّة

---

* قوله: «ترجيحاً إيجابياً» أي لا ترجيحاً رجحانياً.

* قوله: «فصل في أنّ كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين» أي محفوف بالوجوبين وبالامتناعين معاً. فإنّ الممكن الموجود مسبوق بوجوب علّته كما تقدّم في الفصل السابق، وملحوق بالوجوب اللّاحق وهو الوجوب المسمّىٰ بالضرورة بحسب المحمول، فكما أنّه محفوف بالوجوبين محفوف أيضاً بالامتناعين، فإن وجوب علّته معناه أنّه يمتنع عدمه، ووجوبه اللّاحق أيضاً يمتنع عدمه بحسب المحمول فالممكن محفوف بهذه الأربعة من الوجوبين والامتناعين. والوجوبان أصلان، والامتناعان متفرّعان عليهما.

وكذا الكلام في الممكن المعدوم فانّه محفوف بالامتناعين السابق واللّاحق، ثمّ يتفرّع عليهما الوجوبان السابق واللّاحق بمعنىٰ أنّ الامتناع السابق يجب على امتناعه، والامتناع اللّاحق أيضاً يجب على امتناعه، فالامتناعان أصلان. والوجوبان متفرّعان عليهما.

* قوله: «في زمان اتّصاف الماهيّة بأحد الوصفين» هذه هي القضية الضرورية المنطقية فتبصّر لأنّ الضرورية المستعملة في المنطق بهذا المعنىٰ.

بأحد الوصفين من جهة الاتّصاف به على الاعتبار التحيّثي. فإنّ كلّ صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتّصاف بها من حيث الإتّصاف بها، وهٰذا هو الوجوب اللّاحق المسمّىٰ بالضرورة بحسب المحمول؛ وبإزائه الامتناع اللّاحق بالقياس إلىٰ ماهو نقيض المحمول. فكلّ ممكن سواء كان موجوداً أو معدوماً لنفسه أو لغيره، فإنّه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل، ولايمكن الخلوّ عنهما بحسب نفس الأمر أصلًا، لا بٱعتبار الوجود، ولا بٱعتبار العدم، وإن كانت ماهيّة الممكن في نفسها وبما هي بحسبه علىٰ طباع الإمكان الصرف، خالية عن الجميع.

أمّا عدم الخلوّ عن الوجوب السابق وجوداً وعدماً وكذلك الامتناع السابق اللّازم له فقد مرّ.

وأمّا الوجوب والامتناع اللّاحقان، فلأنّ الوجود *محمولاً كان أو رابطةً ينافي عدمه، والعدم، الوجود المقابل له. فإمكان العدم في زمان الوجود ومعه، يساوق جواز الاقـتران بين النقيضين، فيلزم ٱستحالة ذلك الإمكان، وٱستحالته تقتضي ٱستحالة العدم، المساوق لوجوب مقابله الذي هو الوجود، وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه، فقد ثبت ما ٱدّعيناه.

*وممّا يجب أن يعلم: أنّه كما أنّ الوجوب السابق للممكن، بالغير، فكذلك

---

* قوله: «محمولاً كان أو رابطة» الوجود المحمولي هو مفاد كان التامّة، والهلية البسيطة نحو الإنسان موجود. والوجود الرابطي هو مفاد كان الناقصة، والهليّة المركّبة نحو الإنسان كاتب: وسيعبّر عن الأول بعد أسطر بالعقد الاتحادي، وعن الثاني بالعقد الارتباطي. وقوله: «والعدم والوجود المقابل له» العدم منصوب بأن عطف على الوجود، والوجود منصوب بالفعل المقدر وهو ينافي؛ أي فلأنّ العدم ينافي الوجود المقابل له. وقوله: «في زمان الوجود ومعه» أي ومع الوجود. وقوله: «ذلك الإمكان» أي إمكان العدم.

* قوله: «وممّا يجب أن يعلم...» هذا الكلام الكامل تمهيد للإتيان بالوهم والجواب عنه. فقال: إنّ الممكن إذا أريد منه ماهيّته فلا جرم يجري على ماهيّته الوجوبان السابق واللّاحق بالغير، وكذلك الامتنـاعان السابق واللّاحق بالغير؛ وأمّا إذا أريد منه وجوده فالوجوب اللّاحق وكذلك الامتناع اللّاحق هما ذاتيان له أي الذاتي في كتاب البرهان؛ ثمّ تصدّىٰ لبيان القسمين بقوله أمّا بيان الأول ...الخ. قوله: «كما أنّ الوجوب السابق للممكن بالغير» بالغير صلة للوجوب. قوله: «وضرورة وجودها

وجوبه اللّاحق أيضاً. وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعاً بالغير، إذا أريد من الممكن ماهيّته. وأمّا إذا أريد وجوده فالأخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له.

أمّا بيان الأوّل: فلأنّ الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انّما هي الماهيّة بشرط الوجود، على أنّ يكون الوجود خارجاً عنها، لا مجموع الماهيّة ومفهوم الوجود، فالماهيّة الموجودة متقدّمة على وجوبها اللاحق، وضرورة وجودها بحسب الواقع لاتنفكّ عن إمكانه لها بحسب نفسها.

وأمّا بيان الثاني: فلأنّ صدق مفهوم الموجود على حقيقة كلّ وجود * من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث إنّها ضرورية ذاتية مادامت الذات متحقّقة، وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب.

نعم لو جرّدت الوجودات الخاصة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلّقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات أصلاً، بخلاف الماهيّات، فإنّها حين صدور وجودها عن العلّة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود. *فكلّ عقد اتحادي أو ارتباطي لايخلو عن الوجوب اللّاحق والضرورة بحسب المحمول، سواء اقترن ذلك بالضرورة المطلقة الأزلية كقولنا: «الله موجود قادر» أو بالضرورة الذاتية المقيّدة بالذات، أو

بحسب الواقع» أي بحسب وقوعها موجودة لاتنفك ...الخ.

* قوله: «من قبيل صدق ذاتيّات الشيء عليه...» الذاتي في كتاب البرهان لا الذاتي في كتاب الإيساغوجي كما أشرنا إليه فالصدق بالمعنى المصدوقي لا المصداقي، فلا يرد عليه اعتراض الأستاذ العلّامة الطباطبائي ـ رضوان الله تعالى عليه ـ حيث قال في تعليقة في المقام: «عدّ مفهوم الموجود بالنسبة إلى مصداق الوجود ذاتياً لايخلو عن مسامحة مّا... الخ» (ج١ ط٢ ص٢٢٥).

* قوله: «فكلّ عقد اتّحادي...» العقد الاتحادي هو ثبوت الشيء، والعقد الارتباطي هو ثبوت الشيء شيئاً. فالأول مفاد الهل البسيط وكان التامّة ويقال له الوجود المحمولي أيضاً. والثاني هو مفاد الهل المركّب وكان الناقصة ويقال له الوجود الرابطي. فقوله: «الله موجود قادر» جمع العقد الاتّحادي والعقد الارتباطي أعني الله موجود عقد اتّحادي، والله قادر عقد ارتباطي. وقوله: «أو بالضرورة الذاتية المقيّدة بالذات». قد تقدّم الفرق بين الضرورة الأزلية، وبين الضرورة المسمّاة بالذاتية المقيّدة بها في أثناء الفصل الحادي عشر من هذا المنهج.

الوصفية *المقيّدة بالوصف داخلاً أو خارجاً، *أو بالإمكان الذاتي.

وبالجملة: إذا وقع أحد طرفي الوجود والعدم لماهيّة وقتاً مّا، فإن نُسِبَ طرفُه الآخر إلى الماهيّة من حيث هي، كان ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت ألبتة، *وإن قيس إلىٰ نفس ذلك الطرف أو إلى الماهيّة من حيث تلبّسها به كان ممتنعاً عليها، لا بحسب ذات تلك الماهيّة، بل بحسب قيدها أو تقييدها به المنافيين لهذا الطرف الآخر، فالامتناع امتناع بالغير علىٰ أحد الاعتبارين، وبالذات علىٰ ثانيهما.

*وهم وتنبيه

ربما توهّم متوهّم: أنّ ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعاً

---

* قوله: «المقيّدة بالوصف داخلاً أو خارجاً» ناظر في كلامه هذا إلى التحقيق الذي أتىٰ به المحقّق الطوسي في شرحه على الفصل الثاني من النهج الرابع من منطق الإشارات حيث قال: فقسّم الشيخ القضايا الضرورية إلى مطلقة ومشروطة، والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط؛ ثم قسم المشروطة إلى مايكون الحكم فيها مشروطاً إمّا بدوام وجود ذات الموضوع، وإمّا بدوام وجود صفته التي وضعت معه، وإمّا بدوام كون المحمول محمولاً. وهذه الثلاثة هي المشروطة بما تشتمل عليه القضيّة.

وإمّا بحسب وقت معين، وإمّا بحسب وقت غير معين، وهذان مشروطان بما يخرجان عن القضية. فكأنّه (أي الشيخ) قال: والشرط إمّا داخل في القضية، وإمّا خارج عنها، والدخل إمّا متعلّق بالموضوع، أو متعلّق بالمحمول، والمتعلّق بالموضوع إمّا ذاته أو صفته الموضوعة معه، والمتعلّق بالمحمول واحد لأنّه أيضاً وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع؛ والخارج إمّا بحسب وقت بعينه أو لا بعينه؛ فجميع أقسام الضرورة ستّة واحدة مطلقة، وخمسة مشروطة. إنتهىٰ (ص٤٧ ط الشيخ رضا).

أقول: فعلىٰ ما تقرّر في أقسام القضايا الضرورية من بيان الداخل والخارج علم أنّ قول المصنّف: «داخلاً أو خارجاً» ليس قيداً للوصفية فقط بل يشمل الضرورة الذاتية المقيّدة بالذات أيضاً.

* وقوله: «أو بالإمكان الذاتي» كما إذا نسب الوجود أو العدم إلى ماهيّة من الماهيّات الممكنة بشرط أحدهما، فإنّها بحسب ذاتها وإن كانت موصوفة بالإمكان الذاتي لكن بعد الشرط تصير النسبة ضرورية.

* قوله: «وإن قيس إلى نفس ذلك الطرف...» ذلك الطرف هو الوجود أو العدم، وبعبارة أخرىٰ الواقع فعلاً على الماهيّة وجوداً كان أم عدماً. وقوله: «فالامتناع امتناع بالغير» وقس عليه الوجوب.

* قوله: «وَهْم وتنبيه» الوَهْم لم يميّز الضرورة المطلقة الذاتية عن الضرورة الذاتية، فتوهّم أنّ

ذاتياً، نظراً إلى المجموع، لكون اجتماع النقيضين محالاً لذاته، فيكون ما بإزائه وجوباً ذاتياً لا بالغير، فيلزم كون الممكن المركّب واجباً بالذات.

فيجب عليه أن يتنبه مما كرّرنا الإشارة إليه: أنّ الضرورة هاهنا ليست مطلقة أزلية، بل ضرورة بشرط الذات، فكما أنّ الإنسان إنسان بالضرورة مادام كونه إنساناً، فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة مادام كونه موجوداً، فهذا بالحقيقة وجوب بالغير، لأنّ الوجودات الإمكانية واتصاف الممكنات بها انّما تكون بعد تأثير الفاعل إيّاها.

*ومن هاهنا وضح: أنّ وجوب الوجود في المركّب من الواجبين المفروضين انّما هو بالغير لا بالذات، وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير، لأنّ المجموع في مرتبة أحد الجزأين ليس واجباً ولا ممتنعاً، بل مادام كونه مجموعاً.

*وما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهيّة المأخوذة مع الوجود، أنّ هذا المجموع أمر اعتباري، لكون الوجود عنده اعتبارياً، فمجموع الذات مع القيد لايكون إلّا من الاعتبارات العقلية، فكيف يكون

الممكن الموجود مثلاً لمّا كان ثبوت الوجود له واجباً كان الطرف الآخر أي عدمه ممتنعاً امتناعاً ذاتياً، ومقابل الامتناع الذاتي الوجوب الذاتي فالممكن الموجود واجب بالذات. وقوله: «نظراً إلى المجموع» أي المجموع من الماهية والوجود معاً. وقول المصنّف فيجب عليه أن يتنبّه بيان للتنبيه عليه والجواب عن وهمه. وقوله: «بل ضرورة بشرط الذات» أي يكون في حمل الوجود عليه محتاجاً إلى حيثيّة تعليلية لا تقييدية.

* قوله: «ومن هاهنا وضح...» ناظر إلى ما تقدّم في الفصل الثامن من هذا المنهج من أنّ مفهوم الممكن بالذات يستوعب أموراً مركّبةً فرضاً من الواجبين أو الممتنعين أو الضدّين فإنّ ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركّبات ليست لذواتها بما هي مركّبات بل لعلّة هي خصوصيات الأجزاء. قوله: «لأنّ المجموع في مرتبة أحد الجزأين...» يعني أنّ المجموع بالنسبة إلى أجزاء سواء كانت واجبات أو ممتنعات ممكن لافتقاره إليها فهو ليس في مرتبتها بل متأخّر عنها تأخّر الكلّ عن أجزائه، فتوهّم أنّ المجموع من الواجبات واجب، ومن الممتنعات ممتنع وهم.

* قوله: «وما أسخف ما اعتذر بعضهم...» هذا البعض يريد أن يجيب الوهم ولكنّه أخطأ في الجواب. وقوله: «وما رام إلّا أنّ مطابَق هذا المفهوم» المطابق على هيئة المفعول. وقوله: «كما هو المذهب المنصور» أي مذهب أصالة الوجود.

معروض الوجوب؟

وذهل عن، أنّ أحداً لايروم أنّ نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكىٰ عنه ويطابقه، له الوجوب اللّاحق؛ بل مارام إلّا أنّ مُطابَق هذا المفهوم في نفس الأمر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة، له الوجود والوجوب؛ أعني: ما إذا عبرّ عنه العقل حيّث الماهيّة بالوجود والوجوب، سواء كان للوجود صورة في الخارج ـ كما هو المذهب المنصور ـ أم لا.

*ولبعض الأماجد الكرام ـ دام ظلّه العالي ـ مسلك آخر في هذا المقام، تلخيصه: أنّه كلّما امتنع طرف العدم مثلاً حين الوجود على الذات يجب أن يجب للذات اللّابطلان حين الوجود، وهو أعمّ من الوجود حين الوجود ومن العدم رأساً في الآزال والآباد، فلم يلزم من ضرورة هذا الأعمّ ضرورة هذا الأخص، بل يمكن تحقّقه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات، فإذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير، ويمكن انسلابه في نفسه وبحسب ذات الممكن.

*وأنت تعلم أنّ هذا الكلام علىٰ تقدير تمامه انّما يجدي، لو لزم وجوب الوجود

---

* قوله: «ولبعض الأماجد الكرام...» يعني به اُستاذه المير الداماد. فالمير عبرّ عن طرف العدم بالبطلان، وعن امتناعه بحرف النفي أعني لا، فامتناع طرف العدم حين الوجود هو عبارة اُخرىٰ عن اللابطلان حين الوجود؛ واللّابطلان حين الوجود أعمّ من الوجود حين الوجود، ومن العدم رأساً في الآزال والآباد أي الماهيّة الممكنة المعدومة في الآزال والآباد يصدق عليها اللابطلان حين الوجود أي إنّها لا بطلان حين وجودها، فلم تلزم من ضرورة هذا الأعمّ أي اللّابطلان حين الوجود ضرورة هذا الأخصّ أي الوجود حين الوجود بل يمكن عدم تحقّقه في الآزال والآباد. فتحققه بالوجود أي وجوب وجوده حين الوجود يجب أن يكون بسبب الغير فهو ممكن في ذاته واجب بالغير فوجوب وجوده بحسب ضرورة المحمول لايوجب أن يكون واجباً بالذات.

* قوله: «وأنت تعلم أنّ هذا الكلام على تقدير تمامه...» إنّما قال على تقدير تمامه لأنّ تغيير عبارة بعبارة أخرىٰ ثمّ البحث حول الثانية ليس ممّا يرتضيه أرباب العقول، فقوله على تقدير تمامه مشعر بعدم تماميّة كلامه. على أنّ بناء كلام هذا المتوهّم ـ كما في تعليقة في بعض نسخنا المخطوطة ـ على أنّ العدم الذي هو نقيض الوجود حين الوجود يكون ممتنعاً بالذات لاستلزامه المحال بالذات وكلّ مستلزم للمحال بالذات ممتنع بالذات فيكون العدم الذي هو نقيض الوجود حين الوجود ممتنعاً بالذات فيجب أن يكون نقيضه وهو الوجود حين الوجود واجباً بالذات، فلا يكون اللّابطلان حين

من مجرّد امتناع العدم. وأمّا إذا قيل: إنّ الماهيّة المحيثة بالوجود يجب لها الوجود، وجوبَ الجزء للكلّ، ووجوب العلّة للمعلول باعتبار كونه معلولاً، فإنّ الممكن الموجود سواء كان حيثيّة الوجود له بحسب التقييد والجزئية أو * بحسب التعليل والشرطية، لابدّ له من الوجود لا يتصوّر انفكاكه عنه؛ وكلّ ماكان كذلك كانت ضرورية ذاتية، وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادراً عن الجاعل، يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادراً عنه؛ ولهذا لا يتصوّر انفكاك العالم من حيث إنّه صنع الباري عن الباري؛ فالعلّة مقوّمة لوجود المعلول، والمقوّم للشيء واجب له. ولهذا ورد أنّ الله ـ تعالىٰ ـ قال مخاطباً لموسىٰ بن عمران: «يا موسىٰ أنا بدُّك اللّازم» فالمصير إلىٰ ما حقّقناه.

* وبعض من تصدّىٰ لخصومة أهل الحقّ بالمعارضة والجدال، والتشبّه بأهل الحال بمجرّد القيل والقال، كمن تصدّىٰ لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال، بمجرّد

الوجود الذي هو نقيض البطلان والعدم حين الوجود الذي هو نقيض الوجود حين الوجود أعمّ من الوجود حين الوجود بل يساويه، فتأمّل.

وفي تعليقة أخرىٰ أنّه لايخفىٰ على الناقد البصير أنّ ما ذكره هذا السيّد الجليل ينهدم أساس الدليل الدال على ثبوت الوجوب اللّاحق للممكن فإنّ حاصله أنّ امتناع العدم حين الوجود يساوي وجوب نقيضه الذي هو الوجود حين الوجود. وبما ذكره تنهدم المساوقة لأنّ نقيض العدم حين الوجود هو اللّابطلان حين الوجود وهو أعمّ من الوجود حين الوجود ومن العدم رأساً ولا يلزم من ضرورة الأعمّ ضرورة الأخص فتدبّر.

* قوله: «أو بحسب التعليل» من باب أنّ التقيّد جزء والقيد خارجي. وقوله: «ولهذا ورد...» قد تقدّم الحديث في الفصل الثامن من هذا المنهج وإشارة منّا إلىٰ معناه.

* قوله: «وبعض من تصدّىٰ...» ذلك البعض هو الغزالي. كان متكلّماً منشئاً في انشاء العبارات الكلامية. قوله: «والتشبّه بأهل الحال بمجرّد القيل والقال» ناظر إلى كتابه الذي سمّاه إحياء العلوم. واعلم انّ الغزالي تصدّىٰ لردّ الوهم كالمير الداماد وكالذي قال المصنّف فيه وما أسخف ما اعتذر بعضهم... الخ والغرض أنّ ما قال المصنّف في حقّ الغزالي لا دخل له في ردّ الوهم بل عرّفه بأنّه كذا وكذا، ثمّ نقل دليله العليل في ردّ الوهم. وقوله: «انّ قياس الطرف الآخر» وذلك كالعدم مثلاً. وقوله: «مع قطع النظر عن الواقع فيها» وذلك كالوجود مثلاً. وقوله: «وممتنعاً لها بالغير» ذلك الغير هو علّة الطرف الواقع.

حمـل الأثقـال وآلات القتال، قال في تأليف سمّاه تهافت الفلاسفة: إنّ قياس الطرف الآخر إلى الممكن له آعتبارات:

أحدها: أنّ يقاس إلىٰ ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها، وبهذا الاعتبار يكون ممكناً لها في ذلك الوقت، بل في جميع الأوقات.

وثانيها: أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع، علىٰ أن يكون قيداً لا جزءاً، وحينئذ إن آعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيّدة بذلك الطرف من حيث هي، من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر، يكون ممكناً لها دائماً وممتنعاً لها بالغير في ذلك الوقت. وإن آعتبر ثبوته لها لا من حيث هي، بل من حيث تقيّدها بذلك الطرف، فقد يكون الطرف الآخر ممكناً بالذات بل واقعاً، وقد يكون ممتنعاً بالذات؛ مثلاً إذا آعتبر الممكن الموجود من حيث إنّه موجود، فالعدم ممكن له، بل واقع، *بل واجب، ولايلزم من هذا اجتماع النقيضين، لأنّ الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي، وبالآخر الذات من حيث التقييد. وإذا آعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم، فالوجود ممتنع له بالذات.

وثالثها: أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزءاً لما ثبت له الطرف الآخر، ويتأتّىٰ فيه أيضاً التقسيمان المذكوران في الثاني، *ولزوم توهّم آجتماع النقيضين هنا أبعد. فقد حصل من ذلك أنّ ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأوّلين ممكن بالذات، وفي الأخيرين ممتنع بالذات.

---

* قوله: «بل واجب» وذلك لأنّه أعني الغزالي أخذ الذات مع تحيّثها بالوجود الاعتباري في الذهن على أنّ الوجود عنده اعتباري، والذات أي الماهيّة مع ذلك الاعتبار موطنها في الذهن فقط، ولايمكن تحقّقها بهذا التحيّث في الخارج بل يجب عدمها في الخارج فيصير كالإنسان الكلّيّ العقلي مثلاً فيكون عدم الممكن الموجود من حيث إنّه موجود واجباً، بخلاف وجود الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فإنّه ممتنع بالذات. وقوله: «لأنّ الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي» أي الموصوف بالعدم. وقوله: «وبالآخر الذات من حيث التقييد» أي لأنّ الموصوف بالآخر وهو الوجود الذات من حيث التقييد.

* قوله: «ولزوم توهّم اجتماع النقيضين...» وذلك لأنّ مغائرة المركّب للجزء أوضح من مغائرة المقيّد لذات المقيّد.

ـ إنتهىٰ ماذكر ـ.

وفساده يظهر بالتدبّر فيما أسلفنا بيانه: من أنّ الكلام ليس في آمتناع أحد الطرفين بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع، كما ينادي إليه كلام هذا القائل. بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الأمر. فإنّ الذات المتلبّسة بالوجود مثلاً سواء أُخذت *على الوجه الثاني أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع. وظاهر أنّ موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر، ويحكم بآمتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعاً ذاتياً. وليس المراد من التحيّث بأحد الطرفين في الاعتبار الثاني أن يؤخذ مفهوم التحيّث ويضمّ إلىٰ أصل الذات حتّىٰ يحصل منه مركّب اعتباري وحكم بوجوب عدمه. وقيل بتعدّد موضوع المتقابلين. فالمراد من الذات المتلبّسة بأحد الطرفين كالوجود مثلاً هو آعتبار تلك الذات علىٰ وجه يكون مصداقاً لما يعبّر عنه ويحكي عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيّث بهذا الطرف. ولا شبهة في أنّ الذات المأخوذة علىٰ هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات. ولا شبهة أيضاً أن ليس في تلك الذات المحكيّ عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع، إلّا في الاعتبار الذهني حتّىٰ يختلف موضوع الطرفين؛ *فثبت الإمتناع الذاتي للطرف الآخر. ومن آمتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله.

علىٰ أنّ ما يتمحل هذا القائل لايجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كلّ شيء، وهو بعينه ذات موجودة كما قرّرناه. وبمجرّد نفسه *ينحلّ إلىٰ موضوع وصفة هي أحد المتقابلين في قولنا: «الوجود ثابت» ويمتنع له

---

* قوله: «على الوجه الثاني» أي على نحو القضية. وقوله: «أو على الوجه الثالث» أي على نحو الجزئية.

* قوله: «فثبت الامتناع الذاتي...» وفي بعض النسخ فيثبت. أي كان إيراد الوهم من لزوم كون الممكن المركب من الماهيّة والوجود واجباً بالذات بحاله ولم يردّ بما تصدّى الغزالي لردّه.

* قوله: «ينحل إلى موضوع وصفة» أي بتعمل وتمحّل ذهني ينحل إليهما. وقوله: «فلا محيص

لذاته قولنا «لا ثابت» فلا محيص إلّا فيما أسّسناه في هٰذا المقام من الفرق بين الوجوبين، اللازم منهما غير محذور، وهو الوجوب المقيّد بدوام ذات الموضوع، والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الأزلي.

*ذيل: كلّ ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأوقات، فإنّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاعه عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت، لأنّ ٱرتفاعه عن الواقع إنّما يصحّ بٱرتفاعه عن جميع مراتب الواقع، *والمفروض خلافه. فمعنىٰ جواز العدم للممكن الموجود في وقتٍ جوازُه بالنظر إلى ماهيّته، لا بالنظر إلى الواقع.

إلّا فيما أسّسناه» أي لا محيص في ردّ الوهم إلّا في ما أسّسناه من الفرق بين الوجوب الذي هو الضرورة المطلقة الأزلية، وبين الوجوب الذي هو الضرورة الذاتية؛ فما هو اللّازم منهما هو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع أي الوجوب الذي هو الضرورة الذاتية وهو غير محذور أي كون الوجوب بحسب المحمول ضرورياً مادام ذات الموضوع موجوداً غير محذور ولا إشكال فيه، وإنّما المحذور هو أن يكون الوجوب بحسب المحمول هو الوجوب المطلق الأزلي وهو غير لازم.

* قوله: «ذيل كل ممكن...» هذا الذيل أشرف من صدره. وناظر فيه إلى ما في الفصّ الإلياسي من فصوص الحكم من أنّ الشيء لايقتل أي لايزال عن نفسه وإن أفسدت الصورة في الحس فإنّ الحدّ يضبطها والخيال لايزيلها فإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذّوات والعزّة والمنعة فإنّك لاتقدر على فساد الحدود وأي عزّة اعظم من هذه العزّة (ص٤٢٣ ط١ من شرح القيصري على فصوص الحكم» وصاحب الأسفار ناظر فيه كثيراً إلى كلمات مشايخ العرفان كما سنتلوها عليك. وفي هذا الحكم الحكيم في الذيل ناظر إلى ردّ ما أجابه عن الوهم أستاذه المير الداماد وذلك لأن الشيء إذا تحقّق وجوده في موطن فقد تحقّق في مواطن أخرىٰ قبله لبطلان الطفرة ولما حكم به الإمكان الأشرف في القوس النزولية فما وجد في موطن لايصدق عليه اللّا بطلان حين الوجود بلحاظ عدمه رأساً في الآزال والآباد كما تكلّفه، بل في ذلك الحكم الرصين ناظر إلى ما تجشّمه الغزالي، وإلى ما اعتذر بعضهم في الجواب عن الوهم كما لايخفىٰ على الناقد البصير.

* وقوله: «والمفروض خلافه» وذلك لأنّه تحقّق وجوده والوهم أورد الشبهة في الضرورة بحسب المحمول فافهم. وفي بعض النسخ المصحّحة: «فمعنىٰ جواز العدم للممكن الموجود في وقتٍ جوازُ عدمه بالنظر إلى ماهيّته لا بالنظر إلى الواقع».

فصل ١٧

*في أنّ الممكن قد يكون له إمكانان وقد لايكون

إنّ *بعض الممكنات ممّا لا يأبىٰ مجرّد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلىٰ بلا شرط خارج عن ذاته وعمّا هو مقوّم ذاته، فلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخٍ ومهلة، ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني، لصلوح ذاته وتهيّؤ طباعه للحصول والكون، وهذا الممكن لايكون له، إلّا، نحو واحد من الكون، ولا محالة نوعه منحصر في شخصه، إذ الحصولات المختلفة والتخصّصات المتعدّدة لمعنىً واحد نوعي انّما تلحق لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته، فإنّ مقتضى الذات ومقتضىٰ لازم الذات داخلاً كان أو خارجاً لا يختلف ولا يتخلّف، فلا مجال لتعدّد التشخّصات وتكثّر الحصولات.

---

* قوله: «فصل في أنّ الممكن قد يكون له إمكانان...» الإمكانان أحدهما الإمكان الذاتي، والثاني الإمكان الاستعدادي. وإنّما قال: «قد يكون» لأنّ الممكن المفارق عارٍ عن الثاني.

* قوله: «إنّ بعض الممكنات ممّا لا يأبىٰ...» كان الصواب أن يقول: إنّ بعض الممكنات ممّا يكفي مجرّد ذاته... الخ، كما قال في قباله أي القسم الثاني: «وبعضها ممّا لايكفي». على أنّ القسم الأول يسمّى المستكفي لكفاية مجرّد ذاته أن يستفيض فيض الوجود من مفيضه، فكان التعبير بفعل يكفي مشعراً بكونه مستكفياً، كما أنّ في الصعود يقال لبعض النفوس المكتفية والمستكفية أيضاً، وقوله لايأبىٰ وإن كان متضمّناً معنى المستكفي ولكن التعبير بفعل يكفي كان أنسب بالوجهين وجه المقابلة ووجه الدلالة.

ثمّ الفيض ـ كما أفاده الشيخ الرئيس رضوان الله تعالىٰ عليه في التعليقات ـ هو فعل فاعل دائم الفعل، ولايكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا الغرض إلّا نفس الفعل (ص٨١ ط مصر). وأبسط منه ما أفاده في موضع آخر منه من أنّ الفيض انّما يستعمل في الباري والعقول لا غير لأنّه لمّا كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللّزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولىٰ به أن يسمّىٰ فيضاً (ص١٠٠). وقوله: «بلا شرط خارج عن ذاته...» فعلىٰ هذا وجود العقول محض الإفاضة لا غير، لأنّها بمجرّد الإفاضة القيّوميّة موجودة لاتحتاج إلى غيرها. وقوله: «لصلوح ذاته...» إمّا متعلّق باستعداد، أو علّة لقوله يفيض.

*وبعضها ممّا لا تكفي ذاته ومقوّماته الذاتية في قبول الوجود من دون أستعانة بأسباب أتفاقية وشروط غير ذاتية، فليس له في ذاته إلّا قوّة التحصّل من غير أن يصلح لقبوله صلوحاً تامّاً. ثمّ بعد آنضياف تلك الشروط والمعدّات إلىٰ ما يقبل قوّة وجوده وهو المسمّىٰ بالمادّة يتهيّأ لقبول الوجود، ويصير قريب المناسبة إلىٰ فاعله بعدما كان بعيد المناسبة منه، فلا محالة ينضمّ إلىٰ إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع، له مادّة حاملة ذاتُ تغيرٍ، وزمان هو كمية تغيّرها وآنتقالها من حالة إلىٰ حالة أخرىٰ، حتّىٰ آنتهت إلىٰ مواصلة مابين القوّة القابلة والقوّة الفاعلة، ليتحصّل من آجتماعهما ويتولّد من آزدواجهما شيء من المواليد الوجودية.

ولمّا تحقّق وتبيّن أنّ الممكنات مستندة في وجودها إلىٰ سبب واجب الوجود والقيّومية، لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والإيجاد؛ وكلّ ماكان كذلك استحال أن يخصّ بإيجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدّات دون بعض، بل يجب أن يكون عامُّ الفيض؛ فلابدّ أن يكون آختلاف الفيض لأجل آختلاف إمكانات القوابل وآستعدادات الموادّ.

ثمّ إنَّ للممكنات طُراً إمكاناً في أنفسها وماهيّاتها، فإن كان ذلك كافياً في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلا مهلة، لأنّ الفيض عامّ والجود تامّ، وأن لا يتخصّص وجود شيء منها بحين دون حين؛

---

* قوله: «وبعضها ممّا لاتكفي ذاته...» بنصب البعض فإنّه معطوف على قوله بعض الممكنات ممّا لايأبىٰ. أي وإنّ بعض الممكنات ممّا لاتكفي ذاته... الخ. وقوله: «هو كمّيّة تغيّرها» أي الزمان هو كمّيّة تغيّرها، وما به التغيّر هو المتغيّر حقيقة وهو الصورة الجوهرية كما يأتي في البحث عن الحركة. وقوله: «حتى انتهت إلى مواصلة...» فالنكاح سارٍ في الموجودات كلّها. والقوّة الفاعلة هي الصورة الأخيرة إن أراد بالفاعل الفاعل المباشر، وبه يصرّح في عباراته الآتية في هذا الفصل حيث يقول: مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوّة المنفعلة بالطبع أعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله؛ وإن أراد بالفاعل الفاعل المفارق فالقوّة الفاعلة هي المبدأ الفيّاض، والمواصلة على الأوّل هي الحلول، وعلى الثاني هي مظهريّة المادة لظهور وجه الحيّ القيّوم.

*والوجود بخلاف ذلك، لمكان الحوادث الزمانية.

وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً، بل لابدّ من حصول شروط أخر حتّىٰ يستعدّ لقبول الوجود عن الواجب بالذات، فلمثل هذا الشيء إمكانان، فقد ثبت أنّ لبعض الممكنات إمكانين:

أحدهما: هو وصف عامّ ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات، ونفس ماهيّاتها حاملة له.

والثاني: مايطرأ لبعض الماهيّات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود، فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحلّ سابق علىٰ وجوده سابقاً زمانياً، به يستعدّ لأن يخرج من القوّة إلى الفعل، وهو الذي يسمّىٰ بالإمكان الاستعدادي وقد مرّ ذكره من قبل.*وبحسبه يمكن لماهيّة واحدة أنحاء غير متناهية من الحصول والكون لأجل أستعدادات غير متناهية تلحق لقابل غير متناهي الانفعال ينضمّ إلىٰ فاعل غير متناهي التأثير، فيستمّر نزول البركات وينفتح باب الخيرات إلىٰ غير النهاية كما ستطّلع علىٰ كيفيته.

ولو أنحصر الإمكان في القسم الأوّل يُغلَق باب الإفاضة والإجادة، ويبقىٰ في كتم العدم عدد من الوجود، لم يخرج إلىٰ فضاء الكون أكثر ممّا وقع، وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد إن شاء الله.

---

* قوله: «والوجود بخلاف ذلك...» أي الواقع وما يشاهد من الوجود خلاف ذلك. وفي بعض النسخ والموجود بخلاف ذلك. وقوله: «مشترك لجميع الممكنات» أي مشترك فيه لها. وقوله: «والثاني ما يطرأ» أي الثاني من الإمكانين. وقوله: «سابق على وجوده» أي سابق على وجود بعض الماهيّات. وقوله: «وقد مرّ ذكره» قد مرّ في آخر الفصل السابع من هذا المنهج .

* وقوله: «وبحسبه يمكن لماهيّة واحدة...» كماهيّة الهيولى الأولىٰ مثلاً، وماهيّة الإنسان أيضاً، وقد سبق أنّ الواجب تعالىٰ واجب الوجود والقيوميّة لكونه بالفعل من جميع الجهات الفعلية من الوجود والإيجاد وكلّ ما كان كذلك استحال أن يخصّ بإيجاده وفيضه بعض القوابل فالواجب غير متناهي الإيجاد، والهيولىٰ غير متناهي الاستعداد، والأخير ثبت في غير هذا الفنّ، فيمكن لماهيّة واحدة أنحاء غير متناهيّة الحصول والكون.

*وليس في هذه الأحكام حيص عمّا ذهب إليه المحقّقون من أهل الشريعة، ولا حيد عمّا يراه المحقّقون من أهل الحكمة القويمة؛ إنّما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات الزمانية ولا نهاية القوى الإمكانية، فإنّ الحوادث المتسابقة وإن لم يكن حدوثهـا، إلّا، بعـد حركة وتغيّر ومادّة وزمان، ولكنّ الحوادث الإبداعية سـواء *تجـرّدت عن الـزمان والمكان أو اقترنت بهما لا علىٰ وجه الانفعال والتجدّد، لايعـتريهـا المسبـوقية بالـزمـان والمكان؛ بل هي فاعلة الحركات سواء كانت متحرّكات أو مشوّقات.

والباري ـ تعالىٰ ـ فوق الجميع هو الأوّل بلا أوّل كان قبله، والآخر بلا آخر كان بعده، وهو جلّ مجده فعل كلّه بلا قوّة، ووجوب كلّه بلا إمكان، وخير كلّه بلا

---

* قوله: «وليس في هذه الأحكام حيص...» الحيص والحيد الزيغ. وهذا جواب عن سؤال مقدّر بأن يقال: إذا كان الموجود المستكفي كالعقول يكفي مجرّد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلىٰ لزم أن يكون العالم قديماً مع أنّ المحقّقين من أهل الشريعة ذهبوا إلى حدوث العالم؛ ثمّ إذا كان بعض الممكنات ممّا لاتكفي ذاته في قبول الوجود بل لا بدّ من انضياف شروط أخرىٰ له حتىٰ يقبل الوجود لزم أن يكون العالم حادثاً مع أنّ المحقّقين من أهل الحكمة القويمة ذهبوا إلى قدم العالم.

فأجاب ـ قدّس سرّه الشريف ـ بأن هذه الأحكام لاتنافي حدوث العالم وقدمه لأنّ الفيض قديم والمفارقات قديمة زماناً، والمقارنات حادثة كذلك فالعالم مطلقاً حادث بالحدوث الذاتي، فالمقارنات منه حادثة بالذاتي والزماني معاً كما يأتي برهانه في البحث عن الحركة في الجوهر، فلا زيغ في الأحكام المذكورة في الممكنات عمّا ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة من حدوث العالم، وعمّا يراه المحقّقون من أهل الحكمة القويمة من قدم العالم. إنّما الزيغ في قدم المجعولات الزمانية ولا يقول به أهل الحكمة القويمة، وكذلك الزيغ في لا نهاية القوى الإمكانية أي لا نهاية موادها ولا يقول به الحكيم أيضاً لأنّ المجعولات الزمانية حادثة زماناً بلا دغدغة فلا تنافي في قدم المفارقات زماناً، وكذلك المواد الإمكانية وقواها متناهية لأنّ الجسم والجسمانيات متناهية التأثير والتأثّر ولا بدّ في فعلهما من إفاضة القوىٰ عليهما آناً فآناً من المبدأ الأعلىٰ. وقوله: «فإنّ الحوادث المتسابقة...» يعني أنّ في العالم ممكنات مسبوقة بالزمان، وممكنات غير مسبوقة بالزمان، فإن لم نقُل بما ذكر يلزم النفي للممكنات الغير المسبوقة بالزمان.

* قوله: «تجرّدت عن الزمان» وهي كالعقول. وقوله: «أو اقترنت بهما» وهي كالأفلاك. وقوله: «بل هي فاعلة الحركات...» أي الحوادث الإبداعية فاعلة الحركات سواء كانت متحرّكات كالأفلاك، أو مشوّقات كالعقول لأنّ الأفلاك تتحرّك بشوق الوصول إلى العقول.

شرّ، وتمام كلّه بلا نقص، وكمال كلّه بلا قصور، وغاية كلّها بلا انتظار، ووجود كلّه بلا ماهيّة، *وإنّما يفيض منه علىٰ غيره من كلّ متقابلين أشرفهما.

والمقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات، لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتمّ الواجبي، ولمخالطة أنوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيّومي، وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحقّ الأول تتضاعف الإمكانات، وبتضاعُفِها تتفاوت الموجودات كمالاً ونقصاً وآستنارةً وآنكسافاً.

وقد سبق أنّ نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلىٰ نقص، وأنّ كلّ ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شيء ماليس هو في مرتبة ماهيّته، صار واجب الوجود. مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته، ولكن عند فرض آلتقاء القوّة الفاعلة بالطبع والقوّة المنفعلة بالطبع، أعني: الصورة المحرقة والمادّة المحترقة يجب حصوله.

فتفطّن وتيقّن أنّ مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنىٰ، ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه؛ والإمكان جهة الانفصال وعدم التعلّق، وملاك الهلاك والاختلال؛ والوجوب جهة الارتباط والاتصال، ومناط الجمعية

---

* قوله: «وإنّما يفيض منه على غيره من كلّ متقابلين أشرفهما» المتقابلان كالخير والشرّ مثلاً فإنّ ما يفيض منه سبحانه الخير، والشر طارئ بالعرض كما أنّ الشمس يفيض منها الضوء على الجدار والظلّ طارئ بالعرض، والشمس ليست بمظلّة بالذات بل مضيئة بذاتها؛ الخير بيديك والشرّ ليس إليك. وقوله: «لأجل مراتب قصوراتها...» وذلك لأنّ المعلول حقّه أن يقع في المرتبة اللّاحقة وهي النقص والقصور عن الكمال. وقوله: «بحسب درجات بعدها...» كان الصواب أن يقول بحسب دركات بعدها، لأنّ الدرجات تطلق على معارج الصعود، والدركات تطلق على مهابط السقوط. وقوله: «وبالتفاوت في مراتب النزول...» متعلّق بقوله تتضاعف الإمكانات. وذلك التفاوت هو بالعلّيّة والمعلولية والسبق واللّحوق ونحوهما. وقوله: «تتضاعف الإمكانات» يعني الإمكانات الفقرية فإنّ المعلول بالواسطة مفتقر إلى الواسطة وإلى علّتها؛ لا الإمكانات الذاتية فإنّ تضاعف الإمكانات الذاتية لممكن فلا معنىً له فافهم. وقوله: «أعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة» باللّف والنشر المرتّبين.

والانتظام؛ وحيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر والفقدان أوفر، والاختلال والفساد أعظم، *وإذا قلّت جهات العدم، وسدّت بعض مراتب الاختلال بتحقّق بعض شرائط الكون، وارتفاع بعض صوادم البلوغ إلى الكمال، حصل الإمكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوّة من حيث هو بالقوّة *في خصوص الظرف الخارجي.

كما أنّ الإمكان الذاتي هو كمال الماهيّة المعرّاة عن الوجود على الإطلاق من حيث هي كذلك في أيّ نحو من الظروف، وهو أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان

---

* قوله: «وإذا قلت جهات العدم...» شروع في بيان الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي. وذلك الفرق في الكتاب وجهان: أحدهما أنّ الإمكان الاستعدادي قائم بمحلّ الممكن بخلاف الإمكان الذاتي؛ والثاني أنّ الإمكان الذاتي أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان الاستعدادي. ثمّ علّل الوجه الثاني بأمور خمسة: الأول قوله لكونه ـ أي لكون الإمكان الاستعدادي ـ بالفعل من جهة أخرى... الخ؛ والأمر الثاني هو قوله ولأنّ المقوي عليه في الإمكان الاستعدادي... الخ؛ والثالث هو قوله ولأنّ الإمكان الاستعدادي يزول... الخ؛ والرابع قوله ولأنّ الإمكان منبع الإمكان الاستعدادي... الخ؛ والخامس قوله ولأجل أنّ الإمكان الاستعدادي... الخ.

تبصرة: المتأله السبزواري في غرر الفرائد (ص٧٢ ـ ٧٤) جعل كلّ واحدة من العلل الخمس في الفرق الثاني وجهاً على حدة فمع الفرق الأول جعل الفروق ستّة حيث قال: والفرق بين الإمكان الاستعدادي وبين الإمكان الذاتي روعي من وجوه مذكورة في الأفق المبين والأسفار: الأول قولنا لكون الاستعدادي من جهة بالفعل؛ والثاني كون الإمكان الذاتي للاستعدادي كالأصل؛ والثالث أنّ مقويًا عليه القوّة والاستعداد عُيّن في الاستعدادي بخلاف الذاتي؛ والرابع أنّ لي الاستعدادي سوغ أن يزول عن الممكن بحصول المستعدّله بخلاف الذاتي؛ والخامس أنّ الاستعدادي في محل الممكن أي قائماً بمحلّه دون الذاتي فإنّه وصف الممكن بحسب حاله؛ والسادس أنّ في الاستعدادي شدّةً وضعفاً دون الذاتي. إنتهى مع اختصار منّا وتصرّف في بعض العبارات.

فعلى ترتيب ما في الغرر كان الوجه الأول من الأسفار هو الوجه الخامس من الغرر، والوجه الثاني من الأسفار أعني قوله لكونه بالفعل هو الوجه الأول من الغرر، وهكذا الوجه الثالث من الأسفار هو الوجه الثالث من الغرر، وكذلك قد توافقا في الرابع، والخامس من الأسفار هو الثاني من الغرر، وقد توافقا في السادس أيضاً.

* قوله: «في خصوص الظرف الخارجي» الظرف الخارجي هو المحلّ ففيه إشارة إلى قيام الإمكان الاستعدادي بمحل الممكن دون الذاتي فإنّه وصف الممكن بحسب حاله فتبصّر.

من الإمكـان الذي هو إحدى الكيفيات الاستعدادية، لكونه بالفعل من جهة أخـرىٰ غير جهة كونها قوّة وإمكاناً لشيء، فانّ المني وإن كان بالقياس إلىٰ حصول الصورة الإنسانية له بالقوّة، لكن بالقياس إلىٰ نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل، فهو ناقص الإنسانية تامّ المنوية، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرىٰ معنى تحصّلي.

ولأنّ المقـوّيّ عليه في الإمكـان الاستعدادي هو أمر معين وصورة خاصّة كالإنسانية في مثالنا بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي لأنّه مطلق الوجود والعدم، وإنّما التعيّن ناشئ من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهيّة بإمكانها إيّاه.

ولأنّ الإمكـان الاستعـدادي يزول عند طريان ماهو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهيّة في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجودها الخارجي، ففعلية الشيء وتحقّقه ووجوبه في نفس الأمر لا يطرد إمكانه الذاتي، لكونه بحسب مرتبة الماهيّة، وما بحسب الماهيّة لا يزول بعلّة خارجة، بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه، فأحد الإمكانين أشدّ فيما تستدعيه الممكنية من القوّة والفاقة والشرّ.

ولأنّ الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي، وذلك لأنّ الهيولى التي هي مصحّحـة جهات الشرور والأعدام انّما نشأت من العقل الفعّال بواسطة جهة الإمكان فيه.

ولأجل أنّ الإمكان الاستعدادي له حظّ من الوجود يقبل الشدّة والضعف بحسب القـرب من الحصـول والبعد عنه، فاستعداد النطفة للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته وأعضائه مع مزاج صالح لها، وإنّما يحصل الاستعداد التامّ بعد تحقّق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب، وانبتات بعض الموانع والأضداد، وينقطع استمراره واشتداده إمّا بحصول الشيء بالفعل، وإمّا بطرو بعض الأضداد.

*وبالجملة: فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين، وقبوله الشدّة والضعف، *وعدم لزومه لماهيّة الممكن، وقيامه بمحلّ الممكن لابه، وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان، لكونه كيفية حاصلة لمحلّها معدة إيّاه *لإفاضة المبدأ الجواد وجودَ الحادث فيه، إمّا بالذات كالصورة والعرض، أو بالعرض كالنفس المجرّدة، بخلاف الثاني لأنّه بخلافه في جميع تلك الأحكام.

---

* قوله: «وبالجملة إطلاق الممكن...» المعنيان هما الإمكان الاستعدادي والإمكان الذاتي. والاشتراك الصناعي أي الاشتراك اللفظي. وقوله: «لاقتضاء أحدهما...» أي اقتضاء الإمكان الإستعدادي رجحان أحد الجانبين، وهكذا اقتضاء الإمكان الاستعدادي الأحكام التالية بخلاف الثاني أي الإمكان الذاتي لأنّه بخلافه في جميع تلك الأحكام. ثمّ انّ المصنّف قد أدرج الوجوه الستّة من الفرق في قوله بالجملة، وإن شئت قلت إنّ قوله بالجملة خلاصة تلك الوجوه، ولكن ما في هذه الجملة من الوجوه ليست على الترتيب الذي كان قبلها في بيان الوجوه، فإنّ قوله «وقبوله الشدّة والضعف» ناظر إلى سادس الوجوه، وقوله: «عدم لزومه لماهيّة الممكن» ناظر إلى خامسها، وقوله: «وقيامه بمحل الممكن لا به» ناظر إلى أولها، وقوله: «وكونه من الأمور...» ناظر إلى ثانيها، وقوله في الجملة الأولى: «لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين» يبقى للوجهين الثالث والرابع. فتدبّر.

* قوله: «وعدم لزومه لماهيّة الممكن» وإلّا لكان لازماً لجميع الممكنات لا خصوص الماديات.

* قوله: «لإفاضة المبدأ الجواد...» جعل وجود الحادث في المحلّ على قسمين: أحدهما كون الحادث حالاً في المحلّ وذلك كالصورة الجسمية والنوعية وكالأعراض المادية نحو الألوان مثلاً. وثانيها كون الحادث مع المادة كحدوث النفس المجرّدة مع المادة، فعبّر عن الحادث الحال في المحل بالذات، وعن الحادث مع المحل بالعرض؛ وعلى هذا القياس قوله بعد سطرين: «وإذا اضيف إلى الحادث فيه يسمّى امكان ذلك الحادث» فإنّ الحادث فيه أيضاً إمّا بالذات أو بالعرض.

واعلم أنّه ـ قدّس سرّه ـ عبّر في الفصل السادس عشر من المسلك الثالث في القوّة والفعل، عن الحادث في المحل بالذات بالموجود في المادة؛ وعن الحادث في المحل بالعرض بالموجود مع المادة، حيث قال: «تنبيه ـ إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً في المادة، وبعض الأشياء يكون وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها فالأول كالصور الجسمية، والثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة» (ج١ ط١ ص٢٢١). فالحادث في المحل بالذات هو الموجود في المادة؛ والحادث في المحل بالعرض هو الموجود مع المادة، والتعبير في الموضع الثاني أبلغ وأحسن من الأول.

ثمّ *الإمكان الاستعدادي إذا أُضيف إلىٰ ما يقوم به يسمّى أستعداده، وإذا أضيف إلى الحادث فيه يسمّىٰ إمكان ذلك الحادث. فالإمكان الوقوعي بما هو إمكان وقوعي للشيء قائم لا به بل بمحلّه، فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه.

---

* قوله: «ثم الإمكان الاستعدادي...» أفاد هاهنا أربعة أمور: فالأمر الأول أنّ الإمكان الاستعدادي يضاف إلى المحل، وإلى الحادث الذي سيحل في المحل، أو سيتعلّق مع المحلّ. أي المحل كالنطفة مثلاً لما كانت ذات استعداد وقابلية ومنة لأن تصير انساناً بعد ذلك فيقال إنّ النطفة مستعدة للإنسانية. هذا إذا أضيف الإمكان الاستعدادي إلى ما يقوم به فبهذا الاعتبار كان استعداد النطفة كذلك أعني انّه استعداد في الحقيقة. وإذا أضيف إلى الحادث في المحل إمّا بالذات وإمّا بالعرض أي الحادث الذي يحلّ بعد ذلك في المحل أو يتعلّق بعد ذلك مع المحل وإن لم يتحقّق ذلك الحادث بعد بل معدوم بالفعل فيقال له الإمكان الاستعدادي لذلك الحادث بمعنىٰ أنّ الإنسان المعدوم بالفعل يمكن أن يوجد في النطفة فالإمكان الاستعدادي في الحقيقة صفة للإنسان الذي لم يوجد بعدُ إلاّ أنّه يمكن أن يوجد في هذه النطفة، كما أنّ نفس الاستعداد صفة بالفعل للنطفة. ولكن في المحاورات العرفية يتسامحون في التعبير ويسندون الإمكان الاستعدادي إلى النطفة فيقولون النطفة يمكن أن تصير انساناً ولذا قال: «فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه» أي الإمكان الاستعدادي وصف للإنسان الذي يمكن أن يوجد في النطفة بعد.

والأمر الثاني عدوله عن الإمكان الاستعدادي إلى التعبير به عن الإمكان الوقوعي تنبيهاً على أنّهما مترادفان: لكن يجب أن يعلم أنّ الإمكان الوقوعي المرادف للإمكان الاستعدادي غير الإمكان الوقوعي المفسّر بكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال لأنّ هذا أعمّ مورداً من الأوّل لتحقّقه في المجردات أيضاً، وأمّا الإمكان الوقوعي المرادف لِلاستعدادي فيخصّ بالماديات فقط. وإلى هذا الإمكان الوقوعي المرادف للاستعدادي أشار صاحب الغرر حيث قال:

قد يوصف الإمكان باستعدادي ... وهو بعرفهم سوى استعدادِ
ذا ما بالإمكان الوقوعي دُعي ... والفرق بينه وذاتي رُعي

والأمر الثالث أنّه نقل رأي من يطلق الإمكان الاستعدادي على الإستعداد بالإضافة إلى الحادث الذي يتحقّق بعد في المحل المستعد. وهذا ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ القوم في محاوراتهم العرفيّة يطلقون الإمكان الاستعدادي على المحل من حيث إنه سيصير إنساناً. والحال أنّه صفة للإنسان الذي سيوجد في هذا المحلّ. فنقل ذلك الرأي بقوله ومنهم من يرىٰ أن المسمىٰ بالإمكان الاستعدادي ...الخ.

والأمر الرابع أنّه اشار بقوله وستسمع في تحقيقه ما هو الحق القراح إلى جواب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال كيف يكون الإمكان الاستعدادي صفة لمعدوم بالفعل وإن كان يحدث في هذا المحل

ومنهم من يرىٰ: أنّ المسمّىٰ بالإمكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية، وغيرها من حيث ٱنتسابها إلى الصورة التي ستحدث بسببها، فمزاج النطفة إذا ٱعتبر بذاته كان كيفية مزاجية، وإذا نسب إلى الصورة الحيوانية كان ٱستعداداً لها، وكذلك صحن الدار صفة الدار، وإذا أُضيف في الذهن إلىٰ عدم ما يسعه من الناس كان إمكاناً لـه، وستسمع في تحقيقه ماهو الحقّ القراح *في فصل القوّة والفعل بإذن الله العليم الفعّال.

فصل ١٨
في *بعض أحكام الممتنع بالذات

وٱعلم: أنّ العقل كما لايقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات، لغاية مجده وعلوّه، وشدّة نوريته ووجوبه وفعليته، وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لايقدر

بالقوّة؟ فأجاب عنه بقوله: «وستسمع في تحقيقه...» وكلامه هذا ناظر إلى ما يحقّقه في الفصل السادس عشر من المسلك الثالث في القوّة والفعل (ج١ ط١ ص٢٢١) حيث يقول: «إنّ إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصورة عقلت أنّها إمكان وجود الصورة. مثال ذلك سعة الحوض فإنّها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن وأحضر قدر مايسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء. وكذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل وعقل مايسعه من الرجال كان إمكان وجودهم؛ فبهذا تنحلّ شبهة من يقول إنّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم فإنّ حدّ المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه المضاف إليه؛ وإن قيل إنّ سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوّة معنى عدمي كان كلّ منهما بالقياس إلى ما يسعه وهو الماء مثلاً لا إلى الوجود، وهو معنى عدمي، والقوّة التي هي بالإطلاق معنى عدمي هو مايكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً». إنتهىٰ.

* قوله: «في فصل القوّة والفعل» كان الصواب أن يقال في مسلك القوّة والفعل، أو يقال في فصل من مسلك القوّة والفعل، أو نحوهما.

* قوله: «فصل في بعض أحكام الممتنع بالذات» محط النظر في هذا الفصل هو ردّ ما فشا عند عامّة الجدليين بما لم يفرقوا بين الشرطي اللّزومي وبين الشرطي الاتفاقي كما يأتي. وقوله: «في بعض الأحكام...» أتىٰ بثلاثة أحكام: الأول قوله: واعلم أن العقل كما لايقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات... الخ، والثاني قوله: وكما تحقّق أنّ الواجب بالذات... الخ، والثالث قوله: وكما لايكون لشيء واحد وجوبان... الخ. وأمّا الحكم الأول فنقول تشبيهاً للمعقول بالمحسوس إنّ الإنسان القوي

علىٰ أن يتصوّر الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات، لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته، فكما لا ينال ذات القيّوم الواجب بالذات لأنّه محيط بكلّ شيء فلا يحاط للعقل، فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئيّة، فلاحظْ له من الهوية حتّىٰ يشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل إليه الوهم. فالحكم بكون شيء ممتنعاً بالذات *بضرب من البرهان علىٰ سبيل العرض والاستتباع. كما أنّ الدليل علىٰ وجود الحقّ المبدع انّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللّمي، *وكما تحقّق أنّ الواجب بالذات لايكون واجباً بغيره، فكذلك الممتنع بالذات لايكون ممتنعاً بغيره بمثل ذلك البيان، *وكما لايكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره، أو بذاته فقط، أو بغيره فقط، فلايكون أيضاً لأمر واحد امتناعان كذلك.

فإذن: قد آستبان أنّ الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات. وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم الممتنع، وإن

جنّة لايقدر أنّ يقذف حجراً عظيماً لثقله، كذلك لايقدر أن يقذف ورقة تبن لخفّته، فكذلك حال المدرك في مدركاته.

* قوله: «بضرب من البرهان...» مثلاً ان الحكم بالامتناع وغيره على شريك الباري بعنوان القضية الموجبة لوجوده الجعلي الذهني عرضاً واستتباعاً وإلّا ليس بشيء حقيقة ومقدراً. والعرض والاستتباع بمعنىٰ أن ينظر إلى الوجود ووجوبه ويخلق الذهن بتبع الوجود مفهوماً في قباله ويفرضه شريك الباري ويجعله موضوعاً لقضايا، ويأتي الكلام في ذلك في الفصل التالي في البحث عن كيفية العلم بالممتنع والمعدوم.

* قوله: «وكما تحقّق أنّ الواجب بالذات...» تحقّق في الفصل الثاني من هذا المنهج.

* قوله: «وكما لايكون لشيء واحد وجوبان...» قيل: «أي وجوبان من جهة واحدة واعتبار واحد فلا ينتقض بالوجوبين اللذين في الممكن السابق واللّاحق» إنتهىٰ. أقول: الوجوبان السابق واللّاحق كلاهما بالغير، والكلام هاهنا في أن يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره، فلا حاجة إلى ما تجشّمه القائل.

ثمّ المُراد من عبارة «أو بذاته أو بغيره فقط» أنّ الشيء إمّا يكون له وجوب بذاته فقط، أو يكون له وجوب بغيره فقط، فهذه العبارة كأنّها عطف بيان وتفسير، أو عبارة أخرىٰ لقوله: لايكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره.

كانت لها جهة أخرىٰ إمكانية، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلّا من الجهة الامتناعية، مثلاً كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات. *هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلىٰ كون الشيء غير نفسه، مع أنّه عين نفسه فأحدهما محال بالذات والآخر محال بالغير. فلا محالة يكون ممكناً بآعتبار، غير آعتبار علاقته مع الممتنع بالذات، علىٰ قياس ماعلمت في آستلزام الشيء للواجب بالذات، فإنّه ليس من جهة ماهيّته الإمكانية بل من جهة وجوب وجوده الإمكاني.

وبالجملة: فكما أنّ الاستلزام في الوجود بين الشيئين لابدّ له من علاقة عليّة ومعلولية بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما. وكما أنّ الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين، بل *متصاحبين بحسب البخت والأتفاق، كذلك التلازم الاصطلاحي لايكون بين ممتنعين بالذات، بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير، وهو لا محالة ممكن بالذات كما مرّ. وبهذا يفرّق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي، فإنّ الأوّل يحكم فيه بصدق التالي وضعاً ورفعاً، علىٰ تقدير صدق المقدّم وضعاً ورفعاً لعلاقة ذاتية بينهما، والثاني يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزومية، بل بمجرّد الموافاة الاتفاقية بين المقدّم والتالي.

*فما فشا عند عامّة الجدليين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل

---

* قوله: «هو كون المحصور غير محصور...» الضمير راجع إلى الممتنع بالذات. وقوله: «الذي مرجعه» صفة لقوله كون المحصور. وقوله: «فلا محالة يكون ممكناً» ضمير يكون راجع إلى الآخر. وقوله: «في استلزام الشيء للواجب بالذات» الشيء كالمعلول الأول على ماتقدّم في الفصل الحادي عشر من هذا المنهج في أنّ الممكن على أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات.

* قولـه: «بل متصاحبين...» أي بينهما إمكان بالقياس كما تقدّم غير مرّة. ثمّ انّهما لو كانا متلازمين إمّا أن يكونا معلولي علّة فلا يكونان واجبين، وإمّا أن يكون أحدهما علّة والآخر معلولاً فلا يكون الآخر واجباً. وقوله: «كذلك التلازم الاصطلاحي...» التلازم الاصطلاحي ـ كما تقدّم في الفصل التاسع من هذا المنهج، هو أن تكون بينهما علاقة العلّية والمعلوليّة، أو كانا معلولي علّة واحدة بحيث لاتنفك العلاقة واللّزوم بينهما.

* قوله: «فما فشا عند عامّة الجدليين...» كلمة ما موصولة وهي مبتدأ، وخبره واضح الفساد.

ليتوصل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي أن يقال: إنّ مفروضك مستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما آدّعيت آستلزامه إيّاه، لكون المحال قد يستلزم منه محال آخر، واضح الفساد، فإنّ المحال لا يستلزم أيّ محال كان، بل محالاً إذا قدّر وجودهما يكون بينهما تعلّق سببي ومسبّبي.

فإذن: المتّصلة اللّزومية من كاذبتين قد تصدق وقد لا تصدق، لأنّهما إذا تحقّقت بينهما علاقة لزومية كحمارية الإنسان وناهقيّته صدقت لزومية، وإذا لم تتحقّق تلك العلاقة بينهما فإمّا أن يجد العقل بينهما علاقة المنافاة، فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأساً؛ أو لا يكون بينهما إلاّ مجرّد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتنافٍ ذاتيين لعدم العلاقة بينهم أصلاً، فصحّ الحكم بينهما بالاتصال علىٰ نحو التجويز والاحتمال؛ لعدم إجراء البرهان اليقيني إلاّ في اللّزوميّات، فإنّ الضرورة

والغرض أنّ عامّة الجدليين سمعوا أنّ المحال جاز أن يستلزم محالاً، ولم يصلوا إلى مغزاه وهو أنّ المحال يستلزم محالاً كان بينهما تعلّق سببي ومسببي، فتوهّموا أنّ المحال يستلزم أي محال فجعلوا هذا القول آلة الحرب والدفاع في مقابل إبطال البراهين، فإذا برهن المبرهن عند فرض أمر مستحيل كلزوم غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين مثلاً ليتوصّل به إلى استحالة أمر من الأمور كاستحالة عدم تناهي الأبعاد بالبيان الخلفي أي القياس الاستثنائي، أو بالبيان الاستقامي أي القياس الاقتراني، بارزهم هؤلاء الجدليّون بأنّ مفروضك المستحيل أي كون غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين جاز أن يستلزم محالاً وهذا المحال جاز أن يكون نقيض ما ادعيت استلزامه إيّاه أي استلزامه ذلك المفروض؛ بأن يكون غير المتناهي المحصور بين الحاصرين محالاً وهذا المحال يستلزم كون البعد غير متناه لكون المحال قد يستلزم منه محال آخر، أو انّ البعد الغير المتناهي جاز أن يستلزم كونه محصوراً بين الحاصرين لكون المحال جاز أن يستلزم محالاً آخر، ولم يعلموا أنّ المحال لايستلزم أيّ محال بل محالاً آخر بينهما تلازم. وهذا الوهم أضلّ من وهم السوفسطائية المنكرة للحقائق رأساً.

مثال آخر ـ إذا قال المبرهن: لو كان الواجب مركّباً لكان ممكناً لكن التالي باطل فكذا المقدّم. فهؤلاء يقولون: إنّ المقدّم حيث إنّه مستحيل جاز أن يستلزم محالاً آخر أيّ محال كان، لو كان نقيض ما ادّعاه المبرهن، فإذن لاينتج المطلوب.

فالمصنّف أجاب عن ذلك الوهم بأنّه واضح الفساد فإنّ المحال... الخ، ويصير هذا الفساد في الفصل الآتي بعد الفصل التالي لهذا الفصل أوضح، حيث يقول فصل في انّ الممتنع كيف يصح أن يستلزم ممتنعاً آخر.

والوجوب مناط الجزم واليقين، والجواز والإمكان مثار الظنّ والتخمين.

فصل ١٩
*في أنّ الممتنع أو المعدوم كيف يعلم

---

* قولـه: «فصل في أنّ الممتنع أو المعدوم كيف يعلم» ناظر إلى ما في المباحث الفخرية ج١ ص٣٧٧ من طبع حيدر آباد الدكن. قوله: الفصل الثاني في أنّ المعدوم كيف يعلم؟ كل ما كان معلوماً فلا بدّ وأن يكون متميّزاً عن غيره... الخ. قد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في الفصل المقدّم حيث قال الحكم بكون الشيء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع. والقائل بأنّ المعدوم يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود، وكذا ما قال المصنّف بأنّ للعقل أن يتصوّر لكلّ شيء حتى المستحيلات مفهوماً وعنواناً فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها، كلاهما يرجعان إلى القول بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع ولكن القوم ذهبوا إلى العرض والاستتباع بوجه، وقول المصنّف يرجع إليهما بوجه على مايأتي بيانه.

ثم ظاهر القول بتشبيه المعدوم بالموجود فيه ما لايخفى لأنّ التشبيه انّما يجري بين موجودين لا بين معدوم وموجود. وفي أكثر النسخ التي عندنا من المخطوطة «لأجل تشبّهه» مكان لأجل تشبيهه، ولا يخفى عليك أنّ التشبّه أفحش من التشبيه. وقوله: «من حيث إنّها عنوان لأمور باطلة...» المروي عن مولانا الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر ـ عليه السّلام ـ كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم ولعلّ النمل الصغار تتوهّم ان لله تعالىٰ زبانيتين فإنّ ذلك كمالها وتتوهّم أنّ عدمها نقصان لمن لايتّصف بهما، وهكذا حال العقلاء في مايصفون الله تعالىٰ به. قد روى الحديث العلّامة الشيخ البهائي في بيان الحديث الثاني من كتابه الأربعين. ثمّ المتألّه السبزواري ناظر إلى هذا الحكم الحكيم بقوله في الغرر:

فما بحمل أولي شريك حق عدّ بحمل شائع ممّا خلق

فشريك الباري شريك الباري مفهوماً، وليس بشريك الباري لأنّه مخلوق النفس ومصنوعها.

قوله: «يصدق على نفسه بأحد الحملين» أي الحمل الأولي. وقوله «مقابله» منصوب معطوف على المفهوم أي فإنّ مقابله يصدق عليه بالحمل الآخر.

وخلاصة مايحويه هذا الفصل أنّ صاحب الأسفار قائل بالكبرى الكلية، وهي كلّ مميّز عن غيره فهو موجود. حيث قال أوّلاً: كلّ ما كان معلوماً فلا بدّ أن يكون متميّزاً عن غيره، وكلّ متميّز عن غيره فهو موجود، فإذن كلّ معلوم موجود، وينعكس انعكاس النقيض، إنّ ما لايكون موجوداً لايكون معلوماً؛ وثانياً: وأنا أقول: إنّ للعقل أن يتصوّر لكلّ شيء حتى المستحيلات مفهوماً وعنواناً... الخ.

كلّ ماكان معلوماً فلا بدّ أن يكون متميّزاً عن غيره، وكلّ متميّز عن غيره فهو موجود، فإذن كلّ معلوم موجود؛ وينعكس أنعكاس النقيض: إنّ ما لايكون موجوداً لايكون معلوماً، *لكنّا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود، ومع ذلك فهي معلومة، مثل إنّا نعلم عدم شريك الباري، وعدم أجتماع النقيضين، فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهراً؟

*فنقول: المعدوم لايخلو: إمّا أن يكون بسيطاً، وإمّا أن يكون مركّباً، فإن كان

وأمّا القوم فغير قائلين بأنّ المعدوم معلوم لأنّه ليس بموجود رأساً حتىٰ لدى الذهن وتمحّلوا بأن كون الأعـدام والممتنعات معلومة هو بمعنىٰ أنّ مقابلاتها وهي الوجودات معلومة وتعرف الأعدام بالقياس إليها أي بالتشبيه والعرض والاستتباع. فلا بدّ لهم أن يتصرّفوا في الصغرىٰ والكبرىٰ، أو أن يوسّعوها، أو أن يقولوا لا ننكرها ولكن المعدوم خارج عنها بدواً.

ثمّ في كلامهم موارد نظر منها قولهم إنّ العدم إمّا بسيط أو مركّب حيث جعلوا العدم موضوعاً وهو أول الكلام لأنّهم غير قائلين بوجود المعدوم فكيف صار العدم موضوعاً للقضية الموجبة؟!. ومنها قولهم: المعدوم انّما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود وقد دريت أنّ التشبيه جارٍ بين موجودين لا بين موجود ومعدوم. وقول المصنّف هذا ما قيل في هذا المقام مشعر بتمريض كلامهم.

ولك أن تقول قول المصنّف «انّ للعقل أن يتصوّر لكلّ شيء حتى المستحيلات مفهوماً وعنواناً» يرجع في الحقيقة إلى القول على سبيل العرض والاستتباع وإن لم يتفوّه به فإنّه المنوي حقيقةً، بل ولاينافي القول بالتشبيه أيضاً وإن كان ظاهر اللّفظ لايخلو من دغدغة. وبالجملة لو لم يكن الموجود والوجود ملحوظين فمن أين كان للعقل أن يتصوّر للمعدوم مفهوماً وعنواناً؟ فتمريض المصنّف غير صحيح، فتأمّل.

وجه التأمّل أنّ القوم قائلون بأنّ الأعدام والممتنعات غير موجودة رأساً مطلقاً وإنّها الموجود والمعلوم هو الموجود وإطلاق المعلوم على الأعدام والممتنعات بالعرض، وبالحقيقة الموجود معلوم نحو قولك زيد شجاع غلامه وإن كان زيد نفسه جَباناً؛ أو أنّ إطلاق المعلوم على المعدوم بتبع الموجود وعبّروا عنه بالاستتباع؛ وأمّا المصنّف فذهب إلى أن المعدوم موجود في صقع النفس بإنشائها وإن كان بتوجّه النفس إلى الموجود ثمّ انشاؤها المعدوم بعدم الموجود وهماً، فبين القولين بون بعيد وفرق مبين، فتدبّر.

* قوله: «لكنّا قد نعرف أُموراً كثيرة هي معدومة...» إرجع في ذلك إلى المباحث المشرقية للفخر الرازي (ج١ ص٤٥ ط حيدر آباد الدكن) وإلى ص٣٧٧ ج١ منه أيضاً.

* قولـه: «فنقول المعدوم لايخلو...» كان الصواب أن يقول فقال القوم، أو يقول فقيل، أو

بسيطاً مثل عدم ضد الله ـ تعالىٰ ـ وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك، فذلك انّما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود، مثل أن يقال: ليس له ـ تعالىٰ ـ شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض، ولاله ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس، فلولا معرفة المضادّة أو المماثلة أو المجانسة بين أمور وجودية لاستحال الحكم بأن ليس لله ـ تعالىٰ ـ ضدّ أو مماثل أو مجانس أو مايجري مجراها من المحالات عليه.

وإن كان مركباً مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادّين، فالعلم به انّما يتمّ بالعلم بأجزائه الوجودية، مثل أن يعقل السواد والبياض ثمّ يعقل الاجتماع حيث يجوز، ثمّ يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض.

فالحاصل انّ عدم البسائط انّما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية، وعدم المركبات انّما يعرف بمعرفة بسائطها، هذا ماقيل في هذا المقام.

*وأنا أقول: إنّ للعقل أن يتصوّر لكلّ شيء حتّى المستحيلات ـ كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق، واجتماع النقيضين، وشريك الباري، وغير ذلك ـ مفهوماً

نحوها من عبارات أخرىٰ وذلك لأنّ ما أتىٰ به فهو على الحقيقة نقل قول القوم كما قال في آخر النقل: هذا ماقيل في هذا المقام.

ثمّ إنّ قولهم المعدوم لايخلو إمّا أن يكون بسيطاً... الخ ففيه أنّ المعدوم إذا لم يكن متميزاً فكيف جعلتموه موضوع القضية الإيجابية، وهذا من الإيرادات الواردة عليهم كما يومئ إليه قوله هذا ماقيل في المقام. وكذلك يرد عليه أمر التشبيه حيث قالوا لأجل تشبيهه بأمر موجود، وذلك لأنّ تشبيه المعدوم بالموجود غير معقول كما يومئ إليه أيضاً قوله هذا ماقيل في المقام.

* قوله: «وأنا أقول إنّ للعقل أن يتصوّر...» إنّ العقل يتصوّر المستحيلات ويجعلها موضوعاً للقضايا الإيجابية بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما دريت آنفاً. وقوله «مناسبة لها» أي مناسبة لتلك المستحيلات. وقوله: «على سبيل الهليات الغير البتّية» فإنّ السائل لمّا لم يكن عالماً بالمسألة يسأل بقوله: هل ذلك الشيء موجود، أو هل هو كذا وكذا، ولا يخفىٰ عليك أنّ موضوع المسألة أو محمولها لايكون معلوماً له بتّاً ومع ذلك يتصوّر شيئاً فيسأل عنه وهكذا الأمر في المستحيلات التي جعلت موضوعات للقضايا الإيجابية مثلاً، فتبصّر.

وعنواناً، فيحكم عليه أحكاماً مناسبة لها، ويعقد قضايا إيجابية علىٰ سبيل الهليّات غير البتّية.

فموضوعات تلك القضايا من حيث إنّها مفهومات في العقل ولها حظّ من الثبوت ويصدق عليها شيء وممكن عامّ، بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجري مجراها، تصير منشأ لصحّة الحكم. ومن حيث إنّها عنوان لأمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها. *وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها، أو بعدم الحكم عليها، أو بعدم ثبوتها وأشباه ذلك، وبهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا: «المجهول المطلق لايخبر عنه».

والسرّ في ذلك صدق بعض المفهومات علىٰ نفسه بالحمل الأوّلي، وعدم صدقه علىٰ نفسه بالحمل الشائع العرضي، فإنّ مفهوم شريك الباري، والمجهول المطلق يصدق علىٰ نفسه بأحد الحملين، ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر، وهذا مناط صحّة الحكم عليه بأنّه ممتنع الوجود.

فصل ٢٠

*في أنّ الممتنع كيف يصحّ أن يستلزم ممتنعاً آخر

وأعلم: أنّ من عادة عامّة الجدليين أن يقولوا: هذا المفروض لمّا كان محالاً

---

* قوله: «وعند اعتبار الحيثيتين...» لايخفىٰ عليك أنّ قوله «يحكم عليها بعد الإخبار عنها، أو بعدم الحكم عليها، أو بعدم ثبوتها وأشباه ذلك» راجع إلى إحدى الحيثيّتين. وهي الحيثيّة الثانية التي هي الحمل الأول الذاتي؛ وأمّا الحيثيّة الأولى التي هي الحمل الشائع الصناعي العرضي فيصدق على تلك الموضوعات أي المستحيلات التي من مجعولات النفس شيء وممكن عامّ وغيرهما ممّا ذكر في الكتاب.

ثمّ بما حرّرناه دريت أنّ هذا الفصل متمّم الفصل السابق عليه وذلك لأنّ الفصل السابق كان حاوياً بالإجمال على أنّ الحكم بكون شيء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع، وفي هذا الفصل بيّنه على التفصيل بأنّ المعدوم كيف يعلم حتى يحكم عليه بشيء.

* قوله: «فصل في أنّ الممتنع...» هذا الفصل كالذي قبله متمّم للفصل الثامن عشر أيضاً، وذلك لأنّ ذلك الفصل كان حاوياً بالاجمال على أنّ ما فشي عند عامّة الجدليين من أنّ المحال يستلزم أيّ

*جاز أن يستلزم محالاً آخر أيّ محال كان. وهذا ليس بصحيح كلّية، إذ لا فرق بين المحال والممكن، في أنّ الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلّا بعلاقة ذاتية، فإنّ معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لايمكن في نظر العقل نظراً إلىٰ ذاتيهما وقوع تصوّر الانفكاك بينهما، وهذا مما يستدعي علاقة العلّيّة الإيجابية: إمّا بين نفس العلّة ومعلولها، وإمّا بين معلولي علّة واحدة *على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولىٰ والصورة.

ألم تسمع قول الميزانيين: إنّ الشرطية اللّزومية مايكون الحكم فيها بصدق التالي علىٰ تقدير صدق المقدّم لعلاقة بينهما طبيعية، ولهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية. وكما أنّ الاستلزام لايتحقّق إلّا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل، فجواز الاستلزام لايكون إلّا بجواز تحقّق العلاقة، فكلّ ما صحّ عند العقل أن يكون بين

محال ظاهر الفساد ففي هذا الفصل يبيّنه على التفصيل.

ثمّ انّ الممكن على أيّ وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات فقد تقدّم في الفصل الحادي عشر من هذا المنهج.

* قوله: «جاز أن يستلزم محالاً آخر أيّ محال كان» وذلك لأنّهم غير قائلين بالعلاقة. وقوله: «وهذا ليس بصحيح كلّيّة» يعني أنّ القضية القائلة بأنّ المحال جاز أن يستلزم محالاً آخر موجبة مهملة وهي في قوّة الموجبة الجزئية فإذا كان بين محال ومحال علاقة استلزمه وإلّا فلا.

* قوله: «على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة» سيجيء في الفصل الرابع من الفنّ الثالث من الجواهر والأعراض (ج٢ ط١ ص١٤٢، وج٥ ط٢ ص١٤٥) حيث يقول: فصل في كيفية التلازم بين الهيولىٰ والصورة ليظهر نحو وجود كلّ صورة بالقياس إلى ما هو حامل لها ...الخ. وقوله: «على الوجه الذي سيجيء» ذلك الوجه هو ما أفاده المحقّق الطوسي في شرحه على الفصل الواحد والعشرين من النمط الأول من إشارات الشيخ الرئيس من أنّ المعيّة تطلق على المتلازمين اللذين أحدهما يتعلّق بالآخر إمّا من حيث التصوّر أو من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكّل في الوجود، وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرّك فيها ذلك الجسم أيضاً في الوجود، وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمراً مغايراً له في التصوّر؛ وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتّفق انّهما صدرا عن علّة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيها ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلّق غير ذلك ولاشكّ أنّ وقوع المع في الموضعين ليس بمعنى واحد (ص٢٧ ط الشيخ رضا). وكذا في الفصلين ٣٢ و ٣٣ من شرحه على النمط السادس من الإشارات.

المحالين علىٰ تقدير تحقّقهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم، جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما، *وإلّا بطل بتّة. فإذن المحال قد يستلزم محالاً آخر إذا كانت بينهما علاقـة ذاتية، سواء كانت معلومـة بالضرورة، كآستلزام تحقّق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقّق أحدهما، وكآستلزام حمارية زيد مثلاً ناهقيته؛ أو بالاكتساب، كما أنّ الدور يستلزم التسلسل، *وقد لا يستلزمه إذا لم تكن بينهما علاقة عقلية.

بل ربّما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة، إمّا بالفطرة كما في تحقّق المركّب من الممتنعين بالذات بالنسبة إلىٰ تحقّق أحدهما فقط، أو حمارية الإنسان بالنسبة إلىٰ صاهليّته، وإمّا بالاكتساب كما في حمارية الإنسان بالنسبة إلىٰ إدراكه للكلّيّات علىٰ تقدير الحمارية، *فإذن قولنا: «المحال جاز أن يستلزم المحالّ»

---

* قوله: «وإلّا بطل بتّة» أي وإن لم يصح عند العقل أن يكون... الخ بطل الحكم بالاستلزام قطعاً. وقوله: «كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين ذاتيين تحقّق أحدهما» وذلك لأنّ تحقّق أحد الجزأين دون الآخر ينافي تحقّق المركّب. وقوله: «أو بالاكتساب كما أنّ الدور يستلزم التسلـسل» الدور محال كالتسلسل. والأوّل يستلزم الثاني لأنّ ـ أ ـ مثلاً إذا كان علّة لـب كان مقدّماً على ـ ب ـ وإذا كان ـ ب ـ علّة لـ أ كان مقـدّمـاء على ـ أ ـ لكن ـ أ ـ علّة لـ ب فـ أ مقـدّم على ـ ب ـ لكن ـ ب ـ علّة لـ أ فـ ب مقدّم على ـ أ ـ فهكذا يتسلـسل الدور.

* قوله: «وقد لا يستلزمه...» عطف على قوله فإنّ المحال قد يستلزم محالاً آخر، أي فإذن المحال قد يستلزم محالاً آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتية، وقد لا يستلزم المحال محالاً آخر إذا لم تكن بينهما علاقة عقلية.

* قوله: «فإذن قولنا المحال جاز أن...» اللّام في المحال إن كان للعهد الذهني فالقضية موجبة جزئية، وإن كان للجنس والطبيعة كانت موجبة مهملة وهي في قوّة الموجبة الجزئية فتنتج أنّ بعض الممتنع يستلزم بعض الممتنع إذا كان بينهما علاقة مع فرض ثبوتها. وأمّا قوله الواقع لايستلزم المحال سالبة كلّيّة فاللّام في الواقع للاستغراق. والواقع بمعنى الإمكان الوقوعي وهو ناظر في قوله هذا إلى ما تقدّم في الفصـل الحادي عشر من هذا النهج (ص٣٠٦) من أنّ الإمكان المستعمل في القياس الخلفي هو الإمكـان الـوقـوعي المفسّر بكون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال، لا الإمكان الاستعدادي الجاري في الماديات فقط فتبصّر. وقوله: «وذلك أيضاً انّما يصحّ...» أي صدق الاتصال الاتفاقي أيضاً انّما يصحّ... الخ. وقوله: «وأمّا الكاذبات...» ليس المراد بالكذب ما يقابل الصدق ولذا فسّرها بقوله أي المعدومات.

قضية موجبة مهملة. وقولنا: «الواقع لايستلزم المحال» سالبة كلّيّة.

فالمتّصلة اللّزومية من كاذبتين انّما تصدق إذا كان بينهما علاقة اللّزوم، فإذا لم تكن علاقة اللّزوم، فإمّا أن يكذب الحكم بالاتصال رأساً إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة، وإمّا أن يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي إذا لم تكن هناك علاقة أصلاً لا علاقة اللّزوم ولا علاقة المنافاة. وذلك أيضاً انّما يصحّ علىٰ سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتّي من العقل، إذ الاتفاق انّما يكون بين الموجودات، وأمّا الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلىٰ سبيل التجويز، فلعلّ التحقّق التقديري يتّفق لبعضها دون بعض، فإذن لايصدق الحكم البتّي بأنّ الكاذبين المتفقين كذباً يتفقان صدقاً أصلاً.

ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللّزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما، وإن لم يجد العقل علاقة اللّزوم.

ومنهم من يعتبر علاقة اللّزوم.

ومنهم من يعتبر العلاقة، ويظنّ أنّها قد تتحقّق مع المنافاة. فإذا تحقّقت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة، *وهما متصادمان بتّة. وربما يتشبّث بأنّ آجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما، لأنّ تحقّق كلّ من النقيضين يوجب آرتفاع الآخر.

ولا يخفىٰ فيه الزور، فإنّ تحقّق أحد النقيضين في نفس الأمر مستلزم لارتفاع الآخر، لا تحقّقه علىٰ تقدير محال وهو آجتماعه مع الآخر. فتحقّقه علىٰ ذلك التقدير مستلزم لتحقّق الآخر لا لارتفاعه، فمن أين يلزم من تحقّقهما آرتفاعهما.

---

* قوله: «وهما متصادمان بتّة» هذا من كلام المصنّف والواو حاليّة، وهو في ردّ القائل بالعلاقة والمنافاة، لا انّه من تتمّة قول القائل. أي كيف يجوز تحقّق المنافاة والعلاقة وهما متصادمتان؟! وقوله: «وربّما يتشبّث...» أي القائل بالجمع بين العلاقة والمنافاة يتشبّث بهذه القضية وهي أنّ اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما، مستدلاً على أنّ بين المقدّم والتالي فيها علاقة مع أنّ المقدّم يستلزم رفع التالي فجمع فيها العلاقة والمنافاة. وأمّا قوله: «ولا يخفىٰ فيه الزور» فجواب عن التشبّث ورد عليه، وحاصله أنّ تحقّق أحد النقيضين وإن كان مستلزماً لرفع الآخر واقعاً ولكن تقدير اجتماعهما يوجب تحقّقهما فرضاً لكي يصير موضوع القضية المذكورة وإن كان ذلك التقدير محالاً. فلا يلزم من تحقّقهما رفعهما.

*تفـريع

ومن هناك ينحلّ ما ربما يتشكّك أحد، فيقول: إنّ اللزوميات لا تنتج متصلة، لأنّ الملازمة الكبرىٰ يحتمل أن لاتبقىٰ علىٰ تقدير ثبوت الأصغر، مثلاً إذا قلنا: *كلّما كان هذا اللّون سواداً وبياضاً كان سواداً، وكلّما كان سواداً لم يكن بياضاً،

---

* قوله: «تفريع ومن هناك...» ينبغي أن يكون في ذكرك أمران في المقام: أحدهما أنّ الوسط في القياسات الجارية في هذا التفريع وإن كان بحسب الظاهر مكرّراً من حيث اللّفظ، ولكنّه غير مكرّر في المعنىٰ لأنّه مأخوذ في أحدى المقدّمتين بشرط لا، وفي الأخرىٰ بلا بشرط.

والأمر الثاني أنّ العدد هو العدد عند الفلسفي أي معناه الحقيقي لا العدد عند الرياضي فإنّ الواحد عنده عدد مع أنّه ليس بكم، وذلك لأنّ العدد عند الرياضي يقال لكلّ ما يقع في مراتب العدّ فيقع اسم العدد على الواحد، كما أنّ النقطة عند الرياضي سطح في الحقيقة، وكذلك الخطّ عنده سطح أيضاً له طول وعرض مع أنّ الخطّ في الحقيقة طول ليس له عرض، والنقطة طرف الخط ليس له طول ولا عرض. ففي مفتاح الحساب في علم الحساب لغياث الدين جمشيد القاشي: «العدد مايقع في العدّ ويشتمل على الواحد وعلىٰ ما يتألّف منه» (ص٨ من المطبوع على الحجر) وهذا التعريف هو ما عند الرياضي.

وفي خلاصة الحساب للشيخ البهائي: «العدد قيل كمّيّة تطلق على الواحد وما تألّف منه فيدخل الواحد؛ وقيل نصف مجموع حاشيتيه فيخرج. والحق انّه ليس بعدد وان تألّف منه الأعداد كما أن الجوهر الفرد عند مثبتيه ليس بجسم وإن تألّفت منه الأجسام».

وفي صدر المقالة السابعة من أصول إقليدس بتحرير المحقّق الطوسي: «العدد هو الكمّيّة المتألّفة من الوحدات؛ أقول: وقد يقال لكلّ ما يقع في مراتب العد عدد فيقع اسم العدد على الواحد أيضاً بهذا الاعتبار».

ولنرجع إلى بيان ما في الكتاب، قوله: «ومن هناك ينحلّ...» أي ومن كون وجوب الاستلزام المذكور لعلاقة ينحل ما ربّما يتشكّك... الخ. وجملة الأمر في ذلك أنّ اللّون في الصغرىٰ مأخوذ لا بشرط، وفي الكبرىٰ مأخوذ بشرط لا، فلم يتكرّر الأوسط الذي هو اللّون المأخوذ بأحد الوجهين: مثل أن تقول: كلّما كانت الأربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة، وكلّما كانت الثلاثة موجودة كانت فرداً فكلّما كانت الأربعة موجودة كانت فرداً. والغلط انّما في عدم تكرّر الوسط لأنّ الثلاثة في الصغرىٰ كانت لا بشـرط، وفي الكبرىٰ بشرط لا. وكذا الكلام في الاثنين فإنّه في الصغرىٰ مأخوذ بفرض الفردية، دون الكبرىٰ فلم يتكرّر الوسط أيضاً.

* وقوله: «كلّما كان هذا اللّون... الخ، على صور الشكل الأول كما لايخفىٰ. وقوله: «والحل أنّ الوسط إن وقع في الصغرىٰ على الجهة التي...» هذه الجهة في مثال اللّون المذكور هي لا بشرط في

بطلت الملازمة في الكبرىٰ إذا ثبت الأصغر. فإذن لايلزم من ذلك: كلّما كان هذا اللّون سواداً وبياضاً، لم يكن بياضاً.

والحلّ: أنّ الوسط إن وقع في الصغرىٰ على الجهة التي بها يستلزم الأكبر لزمت النتيجة بتّة. وإلاّ. فلم يكن الوسط مشتركاً؛ ففي هذا المثال. السواد في الكبرىٰ بالمعنى المضادّ للبياض، وفي الصغرىٰ بالمعنى المجامع له. فلذلك لم تبق الملازمة مع الأصغر. فالخلل انّما وقع بسبب عدم تكرّر الوسط لا بسبب العارض التابع.

فإذن الحدّ الأوسط في مثل هذا القياس إن أخذ علىٰ وجه يجوز أن يحمل أو يصدق عليه النقيضان أو الضدّان في كلتا المقدّمتين كذبت الكبرىٰ لا محالة. وبطل لزوم النتيجة. وإن أخذ في إحدى المقدّمتين علىٰ وجه، وفي الأخرىٰ علىٰ وجه آخر، لم يتكرّر الوسط.

ومن هذا القبيل ماأورد الشيخ في الشفـاء شكّـاً على الشكـل الأوّل من اللّزوميتين، وهو أنّه يصدق كلّما كان الاثنان فرداً كان عدداً. وكلّما كان عدداً كان زوجاً، مع كذب قولنا كلّما كان الاثنان فرداً كان زوجاً.

ودفع بأنّ الكبرىٰ إن أخذت اتّفاقية، لم ينتج القياس، *لأنّ شرط إنتاج

الصغرىٰ، وبشرط لا في الكبرىٰ. فالوسط إن وقع في الصغرىٰ على جهة اللّا بشرط مثلاً التي بها أي بتلك الجهة بعينها يستلزم الوسط الأكبر لزمت النتيجة بتّة، وإلاّ فلم يكن الوسط مشتركاً.

ثمّ في النسخ المطبوعة الأخيرة جاءت العبارة هكذا: «الوسط إن وقع في الكبرىٰ» فهو محرّف بلا كلام وقد اغترّ المحرّف من لفظة الأكبر فحرّف الصغرىٰ بالكبرىٰ. وقوله: «السواد في الكبرىٰ بالمعنى المضاد للبياض» أي السواد بشرط لا، وقوله: «وفي الصغرىٰ بالمعنى المجامع له» أي السواد المأخوذ لا بشرط. وقوله: «لا بسبب العارض التابع» يعني به بطلان الملازمة في الكبرىٰ بسبب ثبوت الأصغر. أو المراد من العارض التابع هو هيئة الشكل العارضة التابعة للمقدّمتين من الصغرىٰ والكبرىٰ. وقوله: «في إحدى المقدّمتين على وجه وفي الأخرىٰ على وجه آخر» أي في إحداهما على لا بشرط مثلاً. وفي الأخرىٰ على بشرط لا.

* قوله: «لأنّ شرط انتاج...» يعني أنّ الأوسط مقدّم في الكبرى الموجبة ليكون واسطة لحمل الأكبر على الأصغر، وكونه مقدّماً في الكبرى الموجبة كذلك انّما يتم إذا كانت علّيّة الوسط صادقة.

الايجاب أن يكون الأوسط مقدّماً في اللزومية، وإن أخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق. وإنّما تصدق لو لزمت زوجية الاثنين عدديته علىٰ *جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك، إذ من الأوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فرداً والزوجية ليست ملازمةً علىٰ هذا الوضع.

وربّما يقال: فيه ضعف، فإنّا نختار أنّ الكبرىٰ لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الإجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية، فتكون منافية لذات الاثنين. فزوجية الاثنين لازمة لعدديته علىٰ جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معه فتصدق لزومية.

وحقّ الدفع والحلّ مافي الشفاء: انّ الصغرىٰ كاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلـزام، وكـما تصدق الصغرىٰ تصدق النتيجة أيضاً، لأنّ من يرىٰ أنّ الاثنين فرد، فلا بدّ أن يلتزم أنّه زوج أيضاً، وإلّا، لم يكن يلتزم أنّ الاثنين فرد بل غير الاثنين.

*ولك أن تقول إنّ الدفعين متشاركا المسلك في الإصابة، ولا ضعف في الأوّل،

والعلّيّة إذا كانت صادقة كانت القضية لزومية، وأمّا اذا كانت اتّفاقية فلا تفاوت في تقدّمه أو تأخّره لعدم العلاقة والعلّيّة لذلك قال لأنّ شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مقدّماً في اللّزومية، فافهم.

* قوله: «على جميع الأوضاع الممكنة...» أي حتىٰ مع فرديته. قوله: «وربّما يقال فيه ضعف» أي في ذلك الدفع المعبر عنه بقوله ودفع بانّ الكبرىٰ... الخ. وقوله: «وحقّ الدفع...» هذا من تتمّة قول القائل المعبّر عنه بقوله وربّما يقال فيه ضعف... الخ. أي هذا القائل يقول بأنّ في ذلك الدفع ضعفاً وحقّ الدفع ما في الشفاء... الخ.

ثمّ عبارة المنقول عن الشفاء مضطربة وصوابها هكذا: «انّ الصغرىٰ كاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام، وكما تصدق الصغرىٰ تصدق النتيجة أيضاً... الخ» ومعنى الإلزام هيهنا هو الفرض والوضع والتسليم كما عبّر عنه المصنّف في آخر الفصل بقوله بحسب وضع ما وتسليم ما، ثمّ قال أيضاً ولو بحسب الوضع والتسليم. ومعنىٰ قوله: «كما تصدق الصغرىٰ تصدق النتيجة» انّ الصغرىٰ اذا أخذت بحسب الوضع والتسليم أيضاً يجب أن تكون النتيجة على ذلك الإلزام والوضع والتسلم.

* قوله: «ولك أن تقول إنّ الدفعين...» الدفعان أحدهما هو قوله: ودفع بأنّ الكبرىٰ إن اخذت اتّفاقية... الخ، وثانيهما هو قوله: وحقّ الدفع والحلّ ما في الشفاء... الخ. أي إنّهما قريبا الملاك والمسلك في الإصابة، فما قيل في تضعيف الأول المعبر عنه بقوله وربّما يقال فيه ضعف فليس بصواب. وقوله:

فإنّه إن أُريد أنّ بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الأمر فهو حقّ ولا ضير، إذ الأوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدّم ليس يجب أن يكون شيء منها غير منافٍ له في نفس الأمر. وإن أُريد أنّ المنافاة تكون متحقّقة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحقّ، فإنّ الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحقّقة بحسب وضع ما وتسليم ما، فإذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته علىٰ جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معه ولو بحسب الوضع والتسليم.

فصل ٢١
في *كون وجود الممكن زائداً علىٰ ماهيّته عقلاً

زيادة وجود الممكن علىٰ ماهيّته *ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة، كيف؟ وحقيقة كلّ شيء نحو وجوده الخاصّ به. ولاكونه عرضاً قائماً بها قيام الأعراض لموضوعاتها، حتّىٰ يلزم للماهيّة سوىٰ وجودها وجود آخر، بل بمعنىٰ كون الوجود الإمكاني لقصوره وفقره مشتملاً علىٰ معنى آخر غير حقيقة الوجود، منتزعاً منه محمولاً عليه منبعثاً عن إمكانه ونقصه، كالمشبّكات التي تتراءىٰ من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور.

والمشهور في كتب القوم من الدلائل علىٰ زيادة الوجود على الماهيّات وجوه لايفيد شيء منها، إلّا التغاير بين الوجود والماهيّة بحسب المفهوم والمعنىٰ، دون الذات والحقيقة.

«على جميع الأوضاع الممكنة الاقتران معه» إذ منها كونه فرداً كما ذكره المجيب الأول.

* قوله: «فصل في كون وجود الممكن زائداً على ماهيّته عقلاً» ناظر إلى الفصلين من المباحث المشرقيّة للفخر حيث قال في الفصل الثالث من أول الكتاب في أنّ الوجود زائد على ماهيّات الممكنات، وقال في الفصل الرابع الذي هو تاليه: في بيان أنّ الوجود خارج عن الماهيّة. (ج١ ص٢٣ ـ ٢٥ من ط حيدر آباد الدكن) فارجع إليه.

* وقوله: «وليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة» أي بأن تكون هناك حقيقتان مستقلّتان. وقوله: «كالمشبّكات التي تتراءىٰ...» ناظر إلى قول العارف الشبستري في گلشن راز:

من وتو عارض ذات وجوديم   مشبّكهاى مرآت وجوديم

فمنها: إفادة الحمل، فإنّ حمل الوجود على الماهيّة مفيد، وحمل الماهيّة وذاتياتها عليها غير مفيد.

ومنها: الحاجة إلى الاستدلال، فإنّ التصديق بثبوت الوجود للماهيّة قد يفتقر إلىٰ كسب ونظر كوجود العقل مثلاً، بخلاف ثبوت الماهيّة وذاتياتها لها لأنّها بيّنات الثبوت لها.

ومنها: صحة السلب، إذ يصحّ سلب الوجود عن الماهيّة مثل العنقاء ليست بموجودة، وليس يصحّ سلب الماهيّة وذاتياتها عن نفسها.

ومنها: إتحاد المفهوم، فإنّ الوجود معنى واحد، والإنسان والفرس والشجر مختلفة.

ومنها: الانفكاك في التعقّل، فإنّا قد نتصوّر الماهيّة ولا نتصوّر كونها، لا الخارجي ولا الذهني.

لا يقال: التصوّر ليس إلّا الكون الذهني.

*لأنّا لا نسلّم أنّ التصوّر هو الكون في الذهن، *وإن سلّم، فبالدليل، وإن

---

* قوله: «لأنّا لا نسلّم أنّ التصوّر هو الكون في الذهن» وذلك على وجهين: الأول أنّ الكون في الذهن يختص بالماهيّة فإنّ كونها لايتحقّق إلّا في الذهن، وأمّا الوجود فكونه هو عينه الخارجي، وليس الذهن موطنه إلّا بحسب تصوّره أي ما يأتي في الذهن من الوجود هو تصوّر الوجود العيني لا كونه وتحقّقه في الذهن نحو أنّ الكلام صورة العلم، ولذا قال المحقّق الطوسي في زيادة الوجود على الماهيّة فزيادته في التصوّر (ص٢٧ بتصحيح الراقم) ولم يقل فزيادته في الذهن هذا ما أفاده المتألّه السبزواري في تعليقة منه على الغرر (ص١٣ ط الناصري).

والوجه الثاني أنّ التصوّر علم لأنّ العلم إمّا تصوّر أو تصديق. وقد ذهب بعض كالفخر الرازي في بعض أقواله إلى أنّ العلم إضافة كما في شرح المحقّق الطوسي على الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات، وفي الفصل الحادي عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة من الأسفار حيث قال بعد نقل كلامه ما هذا لفظه: والعجب من هذا المسمّىٰ بالإمام كيف زلّت قدمه في باب العلم حتىٰ صار الشيء الذي به كمال كلّ حيّ وفضيلة كلّ ذي فضل والنور الذي يهتدي به الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التى لا استقلال لها في الوجود... الخ.

أقول وقد صرّح الفخر في المباحث أيضاً على أنّ العلم ليس بإضافة بل صفة حقيقية وهذا لفظه: وأمّا العلم فقد بيّنّا أنّ حقيقته ليست مجرّد إضافة فقط بل إنّما يتمّ بحصول صورة مساوية لماهيّة

سلّم، فتصوّر الشيء لا يستلزم تصوّر تصوّره.

وعبارة الأكثرين أنّا قد نتصوّر الماهيّة ونشكّ في وجودها العيني والذهني، فيرد عليها الاعتراض بأنّه لايفيد المطلوب، لأنّ حاصله انّا ندرك الماهيّة تصوّراً ولا ندرك الوجود تصديقاً، وهذا لاينافي الاتّحاد ولا يستلزم المغائرة بين الماهيّة والوجود لعدم اتّحاد الحدّ الأوسط في القياس.

*فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا تدلّ إلّا علىٰ أنّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيّة، *مع أنّ المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة أولا ترىٰ أنّ صفات المبدأ الأعلىٰ عند أهل الحقّ متغائرة بحسب المفهوم، واحدة بحسب الذات والحيثية، لأنّ حيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ.

المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية... الخ (ج٢ ص٣٥١ ط حيدر آباد الدكن).

* قوله: «وإن سلّم بالدليل...» أي وإن سلّم أنّ التصوّر هو الكون في الذهن فبالدليل يعلم أنّ التصوّر هو الكون الذهني لا أنّه ضروري غير محتاج إلى دليل، ولو سلّم أنّه ضروري لايحتاج إلى دليل فتصوّر الشيء لايستلزم تصوّر تصوّره حتىٰ يلزم كونه الذهني. وبعبارة أخرىٰ أنّ علمه البسيط لايستلزم علمه المركّب لأنّه يمكن لنا أن نتصوّر الماهيّة مع الغفلة عن تصوّر هذا التصوّر وأين هذا من الكون الذهني. وقوله: «ولا ندرك الوجود تصديقاً» لأنّ الشكّ فرع التصوّر إذ الشكّ هو التصوّر بدون الإذعان.

* قوله: «فهذه الوجوه الخمسة...» هذه الوجوه مذكورة في المسألة الثالثة من الفصل الأول من المقصد الأول من تجريد الاعتقاد مع زيادة (ص٢٤ ـ ٢٨ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه). وفي الفصل المذكور من المباحث المشرقية والفصل التالي له أيضاً. وإنّما قال بعد تمامها لأنّ في بعضها دغدغة مثل ما قال في الوجه الأوّل من أنّ حمل الماهيّات وذاتياتها عليها غير مفيد، مع أنّه ليس كذلك فإنّ المعرف هو حمل الماهيّة وذاتياتها على المعرف والفرق بالإجمال والتفصيل، والحمل مفيد بلا كلام.

* وقوله: «مع أنّ المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة»، أقول: بل المطلوب عندهم أيضاً تغايرهما بحسب المفهوم فقط كما قال المحقّق الطوسي في التجريد بعد إقامة وجوه سبعة: «فزيادته في التصوّر» أي المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيّة مفهوماً. وقوله: «عند أهل الحق» أي لا على النحو الذي يقول به الأشعري والمعتزلة كما في غرر الفرائد (ص١٥٦ ط الناصري):

والأشعريّ بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعتزلة

فصل ٢٢
في *إثبات أنّ وجود الممكن عين ماهيّته خارجاً ومتّحد بها نحواً من الاتّحاد

لأنّه حيث بيّنا أنّ الوجود بالمعنى الحقيقي ـ لا الانتزاعي المصدري العام ـ من الأمور العينية، فلو لم يكن الوجود الإمكاني متّحداً بالماهيّة الممكنة *اتّحاد

---

* قوله: «فصل في إثبات أن وجود الممكن...» أي في إثبات أنّ وجود الممكن عين تحقّق ماهيّته، فافهم. غ وقوله: «لا الانتزاعي المصدري...» أي لا الوجود الإثباتي على ما مر في الفصل السابع من المنهج الأوّل. م قوله: «نحواً من الاتّحاد» وذلك كاتّحاد الطبيعي من الأبعاد أي الجسمي والتعليمي منها.

* وقوله: «إتّحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري» وفي هذا الاتّحاد هو أن يكون ما فيه الاتّحاد نفس أحدهما، نحو ما يقال في الإضافة الإشراقية من أنّ الإضافة ذات طرف واحد فقط، فتبصّر. وعبّرنا عن هذا الاتّحاد في تعليقاتنا على الفصل السابع من المنهج الأوّل باتّحاد المتحصّل مع اللاّمتحصّل، واتّحاد المبهم مع المعيّن.

وقوله: «مع المفهوم الاعتباري» الاعتباري بمعنى غير المتأصّل الواقع لا الاعتباري الصّرف.

اعلم أنّ الوجود الانتزاعي المصدري العام مفهوم زائد على الماهيّة عند الكلّ، فالوجود بهذا المعنى خارج عن البحث رأساً. وأمّا الوجود بالمعنى الحقيقي فهو من الأمور العينية وهو عين الماهيّة خارجاً وإن كان غيرها مفهوماً، وزائداً عارضاً عليها ذهناً. وإنّما كان عينها ومتّحداً معها في العين لأنّه لو لم يكن كذلك لكان الوجود إمّا نفس الماهيّة بحسب المفهوم كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الإنسان، أو كان جزءاً من الماهيّة بحسب المفهوم كالحيوان أو الناطق بالنسبة إلى الإنسان وقد تبيّن بطلان كلا القسمين. وإمّا أن يكون الوجود زائداً عارضاً عليها ولا بدّ أن يكون عارضاً للماهيّة الموجودة للقاعدة الفرعية، فإن كانت موجودة بهذا الوجود لزم الدور، وإن كانت بغيره لزم التسلسل، ومع لزوم التسلسل أيضاً يثبت المدّعى أنّ كون وجود الممكن عين ماهيّته خارجاً، وذلك لأنّ قيام جميع الوجودات العارضة للماهيّة يستلزم وجوداً لها غير عارض كما لايخفى.

وبطريق آخر لو لم يكن وجود الممكن عين ماهيّته خارجاً ومتّحداً معها لكان إمّا عارضاً للماهيّة الموجودة أو المعدومة، والثاني يستلزم التناقض. وعلى الأوّل إمّا أن تكون موجودة بهذا الوجود فيلزم الدور، أو بوجود آخر فيلزم التسلسل.

والجواب عن هذا الطريق بأنّه عارض للماهيّة من حيث هي هي كالبياض العارض للجسم من

الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري، لكان إمّا نفس الماهيّة بحسب المفهوم أو جزءاً منها كذلك، وقد تبيّن بطلانه اتّفاقاً وعقلاً، لإمكان تصوّرها مع الغفلة عن وجودها، ولغير ذلك من الوجوه المذكورة.

أو زائداً عليها قائماً بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء، وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء *لا بما يقوم به *وثبوته في نفسه. فيلزم

حيث هو جسم غير نافع، وذلك لأنّ الجسم مع قطع النظر عن البياض واللّابياض له تحقّق بخلاف الماهيّة فإنّها مع قطع النظر عن الوجود ليس بشيء بل عدم محض، فلا تقاس الماهيّة بالجسم من هذه الجهة. على أنّ ثبوت البياض للجسم ليس فرعاً على بياض الجسم بل فرع على وجود الجسم، بخلاف ما نحن فيه فإنّ ثبوت الوجود للماهيّة فرع على وجود الماهيّة فالقياس مغالطة.

فالحق زيادة الوجود على الماهيّة في التصور بالتعمل العقلي وإن كانت التخلية عين التحلية، ولكن القضية حينيّة لا مشروطة.

وذهب بعض الناس إلى أنّ تقدّم المعروض على العارض بالوجود هو في عوارض الوجود فقط، وأمّا في عوارض الماهيّة فلا لأنّ الماهيّة يجوز أن تكون متقدّمة على الوجود العارض عليها بالتجوهر كتقدّمها على الوحدة والتشخّص والإمكان ونحوها ممّا هي عوارض شيئيّة نفس الماهيّة؛ وفيه ما لايخفى.

* قوله: «لا بما يقوم به» أي العارض وهو الوجود، لأنّ الشيء أي الماهيّة تقوم به، فقيام الشيء بالشيء أي قيام الصفة التي هي الوجود بالشيء الذي هو الماهيّة فرع قيام الماهيّة لا أن تقوم الماهيّة بها أي بالوجود الذي هو عارض الماهيّة، والماهيّة قائمة به في الخارج. فضمير يقوم راجع إلى ما، وضمير به إلى ذلك الشيء. وبعبارة أخرى أنّ قيام الوجود بالماهيّة فرع قيام الماهيّة وثبوتها في نفسها لا بالوجود الذي قائم بها كما سيوضّحه في قوله وأيضاً ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم... الخ.

* وقوله: «وثبوته في نفسه» بجرّ ثبوته، عطف على قيام ذلك الشيء أي قيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء وفرع ثبوته في نفسه. وكان الصواب أن يجعل قوله: «لا بما يقوم به» بعد قوله: «وثبوته في نفسه». وقوله: «فيلزم تقدّم الشيء...» تفريع على المنفي في قوله لا بما يقوم به. وقوله: «من حيثيّة واحدة» وهي حيثيّة الخارج. وقوله: «لأنّ مالا كون له...» علّة لقوله فيلزم. وقوله: «فيلزم المحذور الثاني» أي يلزم تكرّر أنحاء وجود شيء واحد من حيثيّة واحدة». وقوله: «يستلزم المدّعىٰ» وذلك لأنّ هذا الموجود مثلاً في الخارج محقّق مؤثر ليس من الأمور الاعتبارية الذهنية فما يتوهّم من الوجود الاعتبارية فيه مجتمعة فيه فلا بدّ أن تكون منتهية إلى أصل محقّق مؤثر وهو هذا

تقدّم الشيء علىٰ نفسه أو تكرّر أنحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة، وكلاهما ممتنعان، لأنّ ما لاكون له في نفسه لايكون محلاً لشيء آخر، فكون الماهيّة إمّا بالوجود العارض فيلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه، ضرورة تقدّم وجود المعروض علىٰ وجود العارض، وإمّا بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني، وينجرّ إلى التسلسل في المترتّبات من الوجود المجتمعة، وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار مالا يتناهىٰ بين حاصرين ـ الوجود والماهيّة ـ يستلزم المدّعىٰ وهو كون الوجود نفس الماهيّة في العين، لأنّ قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لايشذّ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض وإلّا لم يكن الجميع جميعاً.

طريق آخر: لو قام الوجود بالماهيّة، فالماهيّة المعروضة إمّا معدومة فيتناقض، أو موجودة فيدور أو يتسلسل.

والجواب بأنّ قيامه بالماهيّة من حيث هي هي لا بالماهيّة المعدومة ليلزم التناقض، ولا بالماهيّة الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل. كما أن قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللّاأبيض ليلزم إمّا التناقض، وإمّا الدور أو التسلسل، بل قيامه بالجسم من حيث هو غيرُ نافع، لأنّ الماهيّة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصّل في الخارج إلّا باعتبار وجودها لا سابقة عليه، فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة، بل كلّ ما يعرضها من هٰذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو، أي مع قطع النظر عن البياض واللّابياض، فإنّه موجود في الخارج بهٰذه الحيثية وجوداً سابقاً علىٰ وجود البياض ومقابله.

وأيضاً ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم، وكذا ثبوت كلّ صفة ـ بياضاً أو غيره ـ لكلّ موصوف ـ جسماً أو غيره ـ يتفرّع علىٰ ثبوت الموصوف في نفسه، لاحصول تلك الصفة، فلايلزم توقّف الشيء علىٰ نفسه ولا التسلسل، بخلاف الوجود فإنّه لو كان صفة للماهيّة لكان وجود الماهيّة

الموجود الكذائي. وقوله: «والجواب...» مبتدأ، خبره غير نافع. وقوله: «فقياس...» مبتدأ، خبره مغالطة. وعلى سائر الصفات متعلّق بالقياس.

متوقّفاً علىٰ وجودها فيتوقّف الشيء علىٰ نفسه. فقياس الوجود لو كان صفةً زائدةً لشي، علىٰ سائر الصفات مغالطة. فالحقّ كما سبق أنّ زيادة الوجود على الماهيّة في التصوّر لا في العين، بأن يلاحظ العقل كلاًّ منهما من غير ملاحظة الآخر، ويعتبر الـوجود منفصلاً ويلاحظه معنىً له آختصاص ناعت للماهيّة لا بحسب الخارج كآتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدّمها عليه بالوجود * تقدّماً زمانياً أو ذاتياً فتلزم المحالات بل غاية الأمر أنّه يلزم تقدّمها عليه بالوجود العقلي، ونلتزم ذلك، لجواز أن يلاحـظهـا العقـل وحـدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني معها. وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وإن كانت نحواً من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود، إذ لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة؛ فإنّ عدم آعتبار الشيء غير آعتبار عدمه فللعقل أن يصف الماهيّة بالوجود المطلق في هٰذه الملاحظة لا بحسبها. ثمّ إن آعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بآنقطاع الاعتبار.

ومن الناس من منع لزوم تقدّم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق قائلاً: إنّ ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهيّة.

*وهم وفهم

*وما يقال: إنّا نتصوّر الماهيّة مع ذهولنا عن وجودها؛ انّما هو بالنسبة إلى

---

* قولـه: «تقدّماً زمانياً» كالأعراض المتجدّدة على الموضوع. وقوله: «أو ذاتيّاً» كالأعراض اللّازمة مثل البياض للثلج والعاج. وقوله: «بل غاية الأمر أنّه يلزم تقدّمها عليه» يعني انّما يلزم تقدّم الماهيّة على الوجود تصوّراً وذهناً لا عيناً وخارجاً، والماهيّة وإن كانت في الذهن موجودة بالوجود الذهني ولكن على سبيل الحينية لا المشروطة. وقوله: «ومن الناس...» هذا القائل بالتخصيص في القضايا العقلية وهو كما ترىٰ فانّ عروض العارض والصفة فرع ثبوت معروضه فيجب تقدّم المعروض في ظرف الاتّصاف سواء كان الأمر في عوارض الوجود وأوصافه، أو في عوارض الماهيّة وأوصافها.

* قوله: «وهم وفهم...» لنا في المقام أنظار: منها أنّه يجب أن يكون العنوان هكذا: وهم وتنبيه وفهم؛ وذلك لأنّ الوهم هو قوله وما يقال إنّا نتصوّر الماهيّة مع الذهول عن وجودها؛ والتنبيه هو قوله: إنّما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي... الخ؛ والفهم هو قوله فالحق كما ذهبنا إليه... الخ.

وأمّا عنوان الكتاب فيوهم أنّ الوهم هو من قوله وما يقال إنّا نتصوّر الماهيّة ـ إلى قوله فالحق كما ذهبنا إليه، ثمّ كان من قوله فالحق كما ذهبنا إليه، إلى تفصيل مقال ردّ ذلك الوهم، كما لايخفىٰ على البصير بعقد العناوين في المسائل العلمية، وليس الأمر كذلك كما دريت أنّ هاهنا ثلاثة أمور.

ومنها أنّ عبارة الكتاب منقولة عن عبارة العلّامة القيصري في الفصل الثالث من شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر العربي ـ وهو المراد من قوله وفاقاً للمحقّقين من أهل الله ـ ، ولكن مع إسقاط بعض العبارات وتحرير بعضها بعبارة أخرىٰ من غير لزوم في ذلك، بل أوجب ميل العبارة عن معناها، واضطراب الفكر عن النيل بفحواها.

ومنها أن تجعل عبارة القيصري أصلاً بل منقولة بتمامها ثمّ يبيّن بعض إشاراتها. والصواب أن نأتي بعبارة القيصري ثمّ نبيّن بعض إشاراتها حتىٰ يتّضح لك ماهو الغرض في المقام. قال:

«هداية للناظرين ـ الماهيّات كلّها وجودات خاصّة علمية لأنّها ليست ثابتة في الخارج منفكّة عن الوجود الخارجي لتلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة لأنّ قولنا: ـ الشيء إمّا أن يكون ثابتاً في الخارج وإمّا أن لايكون ـ بديهي، والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة وغير الثابت هو المعدوم، وإذا كان كذلك فثبوتها حينئذ في العقل، وكلّ ما في العقل من الصور فائضة من الحق، وفيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه به فهي ثابتة في علمه تعالىٰ وعلمه وجوده لأنّه ذاته، فلو كانت الماهيّات غير الوجودات المتعيّنة في العلم لكانت ذاته تعالىٰ محلّاً للأمور المتكثّرة المغائرة لذاته تعالىٰ حقيقةً وهو محال.

وما يقال بأنّا نتصوّر الماهيّة مع ذهولنا عن وجودها، انّما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي، إذ لو ذهلنا عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلاً، ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لايلزم أيضاً أنّها تكون غير الوجود مطلقاً لجواز أن تكون الماهيّة وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها.

والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدّده كعروض الوجود العام اللّازم للوجودات الخاصّة.

والحق مامرّ من أنّ الوجود يتجلّىٰ بصفة من الصفات فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرىٰ فيصير حقيقةً مّا من الحقائق الأسمائية، وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالىٰ هي المسمّاة بالماهيّة والعين الثابتة، وإن شئت قلت تلك الحقيقة هي الماهيّة فإنّه أيضاً صحيح، وهذه الماهيّة لها وجود خارجي في عالم الأرواح وهو حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانية، ووجود في الحس وهو تحقّقها فيه، ووجود علمي في أذهاننا وهو ثبوتها فيه.

ومن هنا قيل إنّ الوجود هو الحصول والكون. وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره

....

ـــــــــــــــ

تظهر تلك الماهيّات ولوازمها تارة في الذهن وأخرىٰ في الخارج فيقوىٰ ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه وقلّة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكَدِره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللّازمة لها، وللبعض دون ذلك؛ فصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور العلمية الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة، لذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلّا على من تنوّر قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فإنّه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنّيّته ينحجب عن ذلك فيحصل التميّز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكلّ إليه وهو العليم الخبير. فإن علمت قدر ما سمعت فقد أوتيت الحكمة ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً». انتهىٰ عبارة القيصري بألفاظه.

بيان ـ قولـه: «هـداية للناظرين» أي هداية لأهل النظر وهم أهل الفكر بالبرهان القياسي والاستدلال المنطقي.

قوله: «الماهيّات كلّها وجودات خاصة علمية» يعني أنّ نفس الماهيّات أيضاً وجودات خاصة ومرتبة حقيقة من الوجود دون مرتبة الخارجي والذهني فإنّ الذهني هو عنوان الحكاية عن الخارج فافهم.

وعلى وجه آخر أن الماهيّات كلّها وجودات خاصة في الواقع عيناً وذهناً. فإن كانت ذهنية فهي صور عقلية ففي الواجب سبحانه أعيان ثابتة موجودة بالوحدة الأحدية، وفي الإنسان صور علمية ظلية للأعيان الثابتة؛ وإن كانت عينية فهي متّحدة بالوجود اتّحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري وإن كان المفهوم من الماهيّة غير المفهوم من الوجود في اعتبار العقل. والاعتباري بمعنى غير المتأصّل لا الاعتباري الصرف.

فإذا كانت المـاهيّات العينية وجودات خاصة فكونها علمية على وجهين أحدهما أنّها مظاهر الأعيان الثابتة أي العين مطابقة للعلم، وثانيهما أنّها متعلّق الصور العلمية في الإنسان أي علمه مطابق للعين كما أن علمه مطابق للعلم أي للأعيان الثابتة أيضاً. فإن صار الحق مرآة الإنسان كان علم الإنسان مطابقاً للأعيان الثابتة بلا واسطة، وإلّا كان مطابقاً لها بالواسطة. وإنّما قلنا: إنّه سبحانه مرآة الإنسان لأنّ المؤمن من أسمائه كما في آخر الحشر، والمؤمن مرآة المؤمن كما في الأثر.

قوله: «فلو كانت الماهيّات غير الوجودات...» يعني بعد ثبوتها في ذاته تعالىٰ. ثمّ إنّ كلامه نصٌ صريح بأنّ ذاتـه تعـالىٰ ليست محـلاً للأمور المتكثّرة بل الأعيان الثابتة موجودة بوجودها الأحدي، وكذا كلام غيره في ذلك من مشايخ العرفان وأكابر الإيقان كالشيخ الأكبر والصدر القونوي

الوجود الخارجي، إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلاً. ولو سلّم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها، لايلزم أيضاً أنّها تكون غير الوجود مطلقاً، لجواز أن تكون الماهيّة وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج، وهو كونها في الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها.

والوجود قد يعرض لنفسه بأعتبار تعدّده كعروض الوجود العام اللازم للوجودات الخاصة. ومن هنا قيل: إنّ الوجود هو الكون والحصول. فالحقّ كما ذهبنا إليه وفاقاً للمحقّقين من أهل الله: هو أنّ الماهيّات كلّها وجودات خاصّة، وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيّات ولوازمها تارةً في الذهن، وأخرىٰ في الخارج. وقوّة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الأول والبعد عنه، وقلّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود، وللبعض دون ذلك.

فصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة

وغيرهما.

والعجب من صاحب الغرر حيث قال في غرر ذكر الأقوال في العلم: إنّ الصوفيّة مثل الشيخ العربي وأتباعه جعلوا الأعيان الثابتة اللّازمة لأسمائه تعالىٰ في مقام الواحدية علمه تعالىٰ، وهذا مزيّف من حيث إثباتهم شيئية للماهيات، وإسنادهم الثبوت إليها في مقابل الوجود...الخ (ص١٦٠ ط الناصري).

وقوله: «وما يقال بأنّا نتصوّر...» جوابه انّما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي.

وقوله: «والوجود قد يعرض...» جواب سؤال مقدّر تقديره أنّه إذا ثبت ما قلتم فالوجود يعرض للوجود.

وقوله باعتبار تعدّده، أي باعتبار تعدّد الوجود فيصحّ أن يكون بعضه عارضاً وبعضه معروضاً فحقيقة الوجود يكون معروضها ومفهومها عارضاً.

قوله: «في عالم الأرواح» أي في عالم العقول. وقوله: «ومن هنا قيل...» أي ومن هذه المراتب الوجودية وكون الماهيّات وجودات خاصة قيل... الخ. وقوله: «تظهر تلك الماهيّات ولوازمها» لوازمها هي كمالاتها. وقوله: «فيقوي ذلك الظهور ويضعف» فالتشكيك يقع في الظهور. وقوله: «تلك الصور العلمية» أي الصور العلمية في الحضرة الإلهيّة.

من الحق علىٰ سبيل الإبداع الأولي الحاصلة فينا بطريق الإنعكاس من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة. ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء علىٰ ماهي عليه إلاّ لمن تنوّر قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنّه يدرك بالحق تلك الصور العلمية علىٰ ما هي عليها في أنفسها، ومع ذلك بقدر إنّيته ينحجب عن ذلك. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه وهو العليم الخبير.

تفصيل *مقال لتوضيح حال

اختلفت كلمة أرباب الأنظار وأصحاب الأفكار في أن موجودية الأشياء بماذا؟

قوله: «بطريق الانعكاس». مآخذ البحث عن كيفية إفاضة العلم تطلب في الدرس التاسع عشر من كتابنا دروس اتّحاد العاقل بالمعقول، وخصوصاً في كتابنا نثر الدراري على نثر اللآلي عند قول الناظم: «والحق أن فاض من القدسي الصور...»، وبالأخص في العين الثامنة والعشرين من كتابنا عيون مسائل النفس، وشرحه سرح العيون في شرح العيون.

وقوله: «لذلك صعب...» أي لأنّ الحقائق في علم الحق تعالىٰ ويفيض علينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة. وذلك النصيب هو الجدول الوجودي لكل أحد به متصل بالوجود الصمدي، ويعبر عن ذلك الجدول بالحصّة الوجودية أيضاً. وقوله: «بقدر انّيته ينحجب عن ذلك» أي بقدر ذلك الجدول وهو حدّه وإمكانه ينحجب عن ذلك الإدراك.

هذا ماأردنا من بيان بعض كلمات القيصري بالاجمال والاختصار. ولا يخفىٰ عليك ما في الأسفار من اضطراب الجمل لأنّ قوله ومن هنا قيل لا ارتباط له بما قبله؛ بخلاف مافي عبارة القيصري فإنّه موزون منسجم.

وكذلك مافي الأسفار: «جميع الكمالات اللاّزمة للوجود بما هو وجود» مكان ما في عبارة القيصري: «جميع الكمالات اللاّزمة لها» حيث بدّل ضمير لها بذلك الظاهر اعني قوله للوجود بما هو وجود، ليس ممّا ينبغي لأنّ ذلك الظاهر بعض الوجوه المستفادة من عنوان البحث وهو أنّ الماهيّات كلّها وجودات خاصة علمية.

وكذلك قول صاحب الأسفار: «هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الإبداع الأول» مكان عبارة القيصري: «هي ظلالات تلك الصور العلمية الحاصلة فينا...» كما لايخفىٰ.

وهكذا مواضع السقط والإضافات الأخرىٰ تعلم بعض مافي الأسفار على ما نقلنا من القيصري

* قوله: «تفصيل مقال...» نقل كلمات أرباب الأنظار من شرح المقاصد للتفتازاني مع بعض

*فذهب بعض الأعلام من الكرام إلىٰ: أنّ موجودية كلّ شيء هو كونه متّحداً مع مفهوم الموجود، وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبّر عنه بالفارسيّة بـ «هست».

وذهب أبو الحسن الأشعري إلىٰ: أنّ وجود كلّ شيء عين ذاته، بمعنىٰ أنّ المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق، ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات *مشترك بين معانٍ لاتكاد تنحصر.

وجمهور المتكلّمين علىٰ: أنّ الوجود عرض قائم بالماهيّة في الواجب والممكن جميعاً، قيام الأعراض.

*والمشهور من مذهب الحكماء المشّائين: أنّه كذلك في الممكنات، وفي الواجب عين ذاته.

تصرّفات منه لايخلو من دغدغة كما يعلم عند العرض فارجع إلى ذلك الشرح (ص٥٥ ـ ٧٦ ط تركيا). والمصنّف نقل كلماتهم في ذلك على نهج الأسفار في شرح الهداية أيضاً (ص٢٩٧ من المطبوع الأول الحجري).

* قوله: «فذهب بعض الأعلام» أي السيّد السند وهو سيّد المدقّقين الدشتكي الشيرازي وقد تقدّم قوله في آخر الفصل الرابع من المنهج الأول. وكذلك الأقوال الآتية قد تقدّم الكلام فيها. وكأنّ المصنّف يريد في قوله «تفصيل مقال لتوضيح حال» نقل كلماتهم تمهيداً لما يأتي من قوله نقاوة عرشيّة؛ ويريد تلخيص ما تقدّم من أول الكتاب إلى هاهنا. فتبصّر.

* وقوله: «مشترك بين المعاني» أي مشترك لفظي. وقوله: «عرض قائم بالماهيّة» فيجب أن يكون الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو أي الوجود ليس بموجود ولا معدوم.

* قوله: «والمشهور من مذهب الحكماء المشائين أنّه كذلك في الممكنات» يعني كما أنّ جمهور المتكلّمين ذهبوا إلى أنّ الوجود عرض قائم بالماهيّة كذلك هؤلاء المشاء قالوا: إنّ الوجود عرض بمعنى أنّ عروضه بالماهيّة نحو قيام الأعراض تنظيراً، وذلك لأنّ هؤلاء المتكلّمين ذهبوا إلى اعتبارية الوجود وأصالة الماهيّة في الواجب والممكن فالوجود العارض على الماهيّة عندهم هو مفهومه الاعتباري فقط، وأمّا المشاء فقائلون بأنّ الوجود أصل في التحقق وهو إنّيّة بحتة في الواجب، وعارض للماهيّة ذهناً وعينها عيناً بمعنىٰ أنّ التحقّق في الخارج للوجودات المتعيّنة والعقل ينتزع من حدودها الماهيّات المتغائرة. فنقول: إنّ المشاء قائلون بأصالة الوجود واعتبارية الماهيّة أوّلاً.

وبأنّ الواجب وجود بحت، وأمّا الممكن فزوج تركيبي من الوجود والماهيّة ثانياً.

وبأنّ الوجودات حقائق متباتنة بتمام ذواتها البسيطة لا بالفصول حتىٰ يلزم أن يكون الوجود المطلق جنساً لها ولا بالمشخصات والمصنّفات حتىٰ يلزم أن يكون نوعاً ما ثالثاً.

وتوجيه مذهبهم كما سبق: أنّ وجود الممكن زائد علىٰ ماهيّته ذهناً؛ بمعنىٰ كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهناً، ونفس ذاته حقيقة وعيناً؛ بمعنىٰ عدم تمايزهما بالهويّة.

ووجود الواجب عين ذاته يعني أنّ حقيقته وجود خاصّ قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود، بلا اعتبار انتسابه إلىٰ فاعل يوجده أو محلّ يقوم به ولو في العقل، وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة، وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق، ويعبّرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا، بمعنىٰ أنّه لا يقوم بالماهيّة كما في وجود الممكنات. وقالوا: لو كان الواجب ذا ماهيّة، فإمّا أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركّبه ولو عقلاً أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهيّة في تحقّقها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهيّة ولو عقلاً.

وحين اعترض عليهم: *بأنّ الوجود الخاص أيضاً يحتاج إلى الوجود المطلق، ضرورة امتناع تحقّق الخاصّ بدون العام.

وبأنّ الوجود المطلق العامّ المفهومي عارض على جميعها ويحمل عليها حملاً مأخوذاً من صميمها لا حملاً بالضميمة، فالملزومات أي الوجودات الخاصّة مطلقا حقائق متبائنة واللّازم وهو الوجود العام المطلق المفهومي واحد ولا إشكال في ذلك رابعاً، وذلك نحو حمل الماهيّة المطلقة العامّة على الماهيّات بأسرها وهي متبائنة، وصدقها عليها كصدق الوجود المطلق العامّ المفهومي على الوجودات المتبائنة.

وبأنّ حمل الوجود المطلق المفهومي على الوجود المتبائنة العينيّة على سبيل التشكيك خامساً. فالعروض عندهم وجهان أحدهما عروض الوجود للماهيّة وهذا العروض يختص بالممكن، وثانيهما عروض الوجود المطلق المفهومي للوجودات وهذا يعم الواجب والممكن.

* قوله: «بانّ الوجود الخاص أيضاً» يعني بالوجود الخاص هاهنا الوجود الواجب سبحانه. وقوله: «كما أنّ كون الشيء أخص من مطلق الماهيّة» يعني بالشيء الماهيّة، أي كما أنّ الماهيّة العامّة المطلقة تطلق على جميع الماهيّات المتبائنة كذلك الوجود العامّ المطلق المفهومي يطلق على الوجودات المتبائنة من الواجب والممكن. وقوله: «إلاّ أنّه لم يكن لكل وجود اسم خاص...» يعني أن الوجودات مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنّها وجود كذا وجود كذا، فلهذا توهّم أن تكثّر الوجودات انّما هو بمجرّد الإضافة.

أجابوا: بأنّه وجود خاصّ متحقّق بنفسه لا بالفاعل، قائم بذاته لا بالماهيّة، غنيّ في التحقّق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب، ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوّم، كما أنّ كون الشيء أخصّ من مطلق الماهيّة لا يوجب ٱحتياجه إليها، وكيف والمطلق ٱعتباري محض.

والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثّرة بأنفسها، لا بمجرّد عارض الإضافة إلى الماهيّات لتكون متماثلة الحقيقة؛ ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، إلّا أنه لمّا لم يكن لكلّ وجود اسم خاصّ كما في أقسام الشيء، توهّم أنّ تكثّر الوجودات إنّما هو بمجرّد الإضافة إلى الماهيّات المعروضة لها، وليس كذلك.

*ومنهم: من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة، حيث يكون بينها من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن.

*وزعمت جماعة من الآخرين: أنّ الوجود أمر عامّ عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية، وهو ليس عيناً لشيء من الوجودات حقيقة. نعم مصداق حمله على الواجب، ذاته بذاته؛ وعلىٰ غيره، ذاته من حيث هو مجعول الغير. *فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن، ومبدأ ٱنتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته. وإلىٰ هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه وكتبه.

وخلاصة ماذكر من ٱحتجاجاته مع المشّائين في هذا الباب: أنّه لو وجد

---

* قوله: «ومنهم من فرق فقال...» أي من المشائين من فرق... الخ. واعلم أنّ الصواب كان أن يجعل هذا القول هو الأصل من مذهب المشائين، والقول الأول قول بعضهم بعكس ما في الكتاب. ولنا في ماادّعيناه شواهد قطعيّة ذكرناها في رسالتنا في الجعل فإن شئت فارجع إليها.

* قوله: «وزعمت جماعة من الآخرين...» وهم الذين قالوا بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود مطلقاً.

* قوله: «فالمحمول في الجميع...» نحو الله موجود، والعقل موجود، والنفس موجودة. والشجر موجود، والحجر موجود وهكذا. وقوله: «في هذا الباب» أي باب عينيّة الوجود واعتباريّته. ثمّ قوله: «وإلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق...» تصريح بأنّ قوله في اعتبارية الوجود في مقام الاحتجاج مع المشائين، لا أنّه كان قائلاً باعتباريّته واقعاً.

الوجود. فإمّا بوجود زائد فيتسلسل؛ أو بوجود هو نفسه. فلايكون إطلاق الموجود علىٰ الوجود وعلىٰ سائر الأشياء بمعنى واحد، لأنّ معناه في الوجود أنّه الوجود، وفي غيره أنّه ذو الوجود. وأنّه علىٰ تقدير تحقّق الوجود إمّا أن يكون جوهراً فلا يقع صفة للأشياء، أو عرضاً فيتقوّم المحلّ دونه، والتقوّم بدون الوجود محال. وأنّه لو وجد الوجود للماهيّة فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة ويتسلسل. وأنّه لو وجد: فإمّا قبل الماهيّة فيكون مستقلّاً دونها لاصفة لها، أو بعدها فهي قبل الوجود موجودة، أو معها فهي موجودة معه لا به.

*وقالت طائفة: إنّ موجودية الواجب بكون ذاته ـ تعالىٰ ـ وجوداً خاصّاً

---

* قوله: «وقالت طائفة...» الظاهر من قول هذه الطائفة أنّ الحق وجود فقط وماسواه ماهيّات متكثّرة ليست بموجودات أصلاً، وإطلاق الموجود عليها بمعنىٰ أنّها منسوبة إلى الوجود الحق وليس لها حظّ من الوجود مثل أن تقول إله العقل وإله النفس وإله الأرض وهكذا وليس لها حظّ من الألوهة. فيلزم من هذا أن يكون المتقرّر في الأعيان أمران أصيلان: أحدهما الحق، وثانيهما ماسواه، وأن يكون الحق واحداً عددياً كما لايخفىٰ على المتدرّب بفهم أسلوب الكلام. وكلاهما باطلان عند من ذاق لذّة التوحيد الصمدي. وبعيد غاية البعد أن يكون الملّا جلال الدين الدواني يتفوّه بهما لأنّ هذا المذهب من ذوق التألّه منسوب إليه.

والحقّ ما اخترناه في رسالتنا في الجعل من أنّ مراده هو التوحيد الصمدي وموجوديّة الممكنات هي انتساب الماهيّات الممكنة بذلك الوجود في تحقّقها العيني وليس لها من حيث إنّها ماهيّات حظّ من الوجود؛ وبالجملة أنّه قائل بالتوحيد الذي ذهب إليه العرفاء الشامخون والحكماء الراسخون كما يدل عليه كلماته الأخرىٰ على ذلك. وقد سبقنا في هذا المختار القويم المتألّه السبزواري حيث قال في خاتمة اللآلي: ولعلّ العلّامة الدواني يشير إلى هذا في طريقته التي سمّاها ذوق المتألّهين وهي أنّ الواجب تعالىٰ هو حقيقة الوجود التي لا أفراد ولا مراتب ولا أنواع لها، وهو المنسوب إليه لكل ماهيّة ولاسهم لها من الوجود إلّا الانتساب إليه...الخ (ص١١٤ من الطبع الناصري).

بل وقال مثله في الغرر: ولمّا كان هذا القول بظاهره باطلاً أردنا تأويله بإرجاعه إلى الأول بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة بأن يكون مرادهم بكون الوجود مفهوماً واحداً كون حقيقة واحدة كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألّهين، ومرادهم بحصصه التجلّيات التي لاتستلزم تكثّراً في المتجلّي إلّا في النسب كما قالوا لاتكثر في مفهوم الوجود إلّا بمجرّد عارض الإضافة، وكما أنّ الحصّة نفس ذلك المفهوم الواحد مع إضافة إلى خصوصيّة داخلة بما هي إضافة لا بما هي مستقلة في اللّحاظ لأنّها حينئذ تصير طرفاً هذا خلف، كذلك معنونها أعني الحصّة الحقيقية التي هي نفس

حقيقياً، وموجودية الممكنات بآرتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات، فالوجود عندهم واحد شخصي، والتكثّر في الموجودات بواسطة تكثّر الارتباطات لا بواسطة تكثّر وجوداتها، *فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلاً حصل موجود، وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر، وهكذا؛ فمعنىٰ قولنا: «الواجب موجود» أنّه وجود، ومعنىٰ قولنا: «الإنسان أو الفرس موجود» أنّ له نسبة إلى الواجب، حتّىٰ أنّ قولنا: وجود زيد ووجود عمرو، بمنزلة قولنا: إله زيد وإله عمرو.

فمفهوم الموجود أعمّ من الوجود القائم بذاته، ومن الأمور المنتسبة إليه نحواً من الإنتساب، لأنّ صدق المشتقّ لاينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه إلىٰ عدم قيامه بالغير، ولا كون ما صدق عليه أمراً منتسباً إلى المبدأ لا معروضاً له بوجه من الوجوه، كما في الحدّاد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر. *علىٰ أنّ أمر إطلاق أهل اللغة وأرباب اللّسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق.

حقيقة الوجود مع إضافة إشراقيّة وتجلٍ ذاتي بما هي ربط محض بحيث لايخلو في اللّحاظ من الحقيقة (ص٢٢ ط الناصري).

* قوله: «فإذا نسب الوجود الحقيقي...» الوجود الحقيقي هو ذاته سبحانه. وقوله: «من الوجود القائم بذاته أي الوجود الواجب تعالىٰ شأنه. وقوله: «ومن الأمور المنتسبة اليه....» الأمور المنتسبة هي الممكنات. وقوله: «لأن صدق المشتقّ...» المراد من المشتقّ هو الموجود، ومبدأ الاشتقاق هو الوجود أي وجوده تعالىٰ. وقوله: «ولا كون...» منصوب معطوف على قيام مبدا الاشتقاق، أي صدق المشتقّ لاينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته، وكذلك لاينافي كون ما صدق عليه أمراً... الخ. وضمير صدق راجع إلى مبدأ الاشتقاق، وضمير عليه إلى ما، والمراد من ما الممكنات، وقوله: «لا معروضاً له...» ضمير له راجع إلى المبدأ ومعروضاً خبر للكون في قوله ولا كون ما صدق عليه. أي لاتكون الممكنات معروضة للمبدأ وتذكير معروضاً باعتبار لفظة ما.

* قوله: «على أنّ أمر إطلاق أهل اللّغة...» جواب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال إنّ صيغ النسبة سماعيّة وقد جاء النسبة بالياء وهي المشهورة في نسبة الأشخاص إلى البلاد والقرىٰ والآباء ونحوها، وبصيغة الفعّال وهي المستعملة في الحرف نحو الجمّال والحدّاد والنجّار والقصّاص ونحوها، وبالألف نحو يمان في النسبة إلى اليمن، وبالفاعل نحو اللابن والتامر في الحرف أيضاً والأخيران دون استعمال الأولين كما لايخفىٰ، ولم يسمع استعمال صيغة النسبة على هيئة المفعول فكيف قلتم إنّ الموجود في

وقالوا: كون المشتقّ من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والبديهيات الأوّلية: لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصّلة متشخّصة مجهولة الكنه؛ *وثانوية المعقول، وتأصّله قد يختلف بالقياس إلى الأمور. ونسبوا هذا المذهب *إلىٰ أذواق المتألّهين من الحكماء، وقد مرّ القدح فيه من قبلنا.

*وما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الاشراق والأنوار هو: أنّ وجود المجرّد سواء كان واجباً أو ممكناً، عقلاً أو نفساً، عين ذاته. فالمجرّدات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أوّلاً علىٰ كون

الممكن بمعنى انتسابه إلى المبدأ؟ فأجاب بقوله على أنّ أمر إطلاق أهل اللّغة... الخ.

* قوله: «وثانوية المعقول وتأصّله...» جواب عن سؤال مقدر آخر وهو أن يقال إنّ مفهوم الوجود والموجود من المعقولات الثانية وهما يصدقان على الواجب والممكن على مذهب المشاء والعرفان والحكمة المتعالية صدق اللّازم الواحد على ملزوماته المتغائرة، وأمّا على ما ذهبتم إليه فيصدقان على الوجود الواجب فقط دون الممكنات، على أنّ كون المشتق من المعقولات الثانية يصادم كون مبدأ الاشتقاق وجوداً متأصّلاً لأنّ وعاءها هو الذهن والمعقولات التي تنقسم إلى الأولية والثانوية هي المعاني الكلّيّة لا الوجودات العينية، فأجابوا عن ذلك بأنّ ثانوية المعقول... الخ، فتدبّر.

* قوله: «إلى أذواق المتألّهين» المُراد بالذوق مايجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب كما أفاده العلّامة القيصري في شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر (ص٢٤٥ من المطبوع على الحجر).

* قوله: «وما يفهم من أواخر كتاب التلويحات...» كما تقدّم في آخر الفصل الرابع من المنهج الأول حيث قال: «وكذا ما أدّىٰ إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أنّ النفس وما فوقها من المفارقات إنّيات صرفة ووجودات محضة...» قد مرّ كلام الشيخ الإشراقي غير مرّة في اعتبارية الوجود. وقد استبصر فنطق في التلويحات بالحق بأنّ النفس وما فوقها إنّيات صرفة ووجودات محضة. ثمّ إنّ كلامه لانح لا غبار عليه إلّا أنّ نقل الإشكالين الآتيين وجوابه عنهما ليس على الترتيب الطبيعي لأنّ جوابه عن الأوّل في الكتاب جواب عن الثاني، وجوابه عن الثاني جواب عن الأوّل كما لايخفىٰ على من تأمّل في مطابقة الجوابين على الإشكالين بأدنىٰ تأمّل. والخلط إمّا وقع من الكاتب أو في أصل النقل. وارجع في البحث عن المقام إلى شرحه على الهداية (ص٢٢٣ وص٢٩٩ ط١ من المطبوع على الحجر).

قوله: «إذا كان ذاتي...» أي إذا كان نفسي على هذه البساطة... الخ. وسيأتي البحث عن هذا المطلب الأسمىٰ في الفصل الرابع من الطرف الثاني من المسلك الخامس في العقل والمعقول (ص٣١٤ ج١

ماهيّة النفس الإنسانية هي الوجود، ثمّ حكم به علىٰ تجرّد وجود مافوقها.

واقتصر في بيان ذلك علىٰ قوله: وإذا كان ذاتي علىٰ هذه البساطة فالعقول أولىٰ؛ ومراده أنّ العقول علل النفوس علىٰ ما سيجيء، وهي أقرب في مرتبة المعلولية إلى الواجب لذاته؛ والعلّة لابدّ وأن تكون أشرف من المعلول وأقوىٰ تحصّلاً وقواماً، فما هو أقرب إلى الواجب فلابدّ وأن يكون أفضل من الأبعد منه وأكمل؛ وإذا كانت النفوس وجودات مجرّدة غير مركّبة الذات من جنس وفصل، إذ كلّ ما ماهيّته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه، فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكلّ أولىٰ بذلك. إذ كلّ كمال وشرف يمكن بالإمكان العامي للموجود بما هو موجود، ولا يوجب تجسّماً ولا تركيباً ولا نقصاً بوجه من الوجوه، فإذا تحقّق في المعلول فقد وجب تحقّقه في العلّة، إذ المعلول رشح وفيض من العلّة.

*وحيث توجّه عليه الإشكال في كون النفس وجوداً قائماً بذاته من وجهين:

أحدهما: أنّ الوجود الواجبي انّما كان واجباً لكونه غير مقارن لماهيّة، إذ لو كان مقارناً للماهيّة لكان ممكناً، وإذا كان كذا فكلّ وجود لا يقارن ماهيّة فهو واجب، فلو كانت النفوس ماهيّاتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبة، وهو محال.

وثانيهما: أنّ الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب، لكان كلّ وجود واجباً بالذات.

ط١، وص٤٦٥ ج٣ ط٢). وقوله: «وهي أقرب...» أي العقول أقرب. وقوله: «والعلّة لا بدّ وأن تكون أشرف من المعلول» العلّة هاهنا العقول، والمعلول النفوس. وقوله: فما هو أقرب إلى الواجب...» أي العقول وهي أقرب إلى الواجب أفضل من الأبعد من الواجب، والأبعد النفوس. وقوله: «وما هو فوق الجميع» يعني به الواجب تعالىٰ شأنه. وقوله: «فإذا تحقّق في المعلول...» أي فإذا تحقّق الكمال في المعلول أي النفوس فقد وجب تحقق الكمال في العلّة أي في العقول وما فوقها.

* قوله: «وحيث توجه عليه الإشكال...» الفرق بين الوجهين من الإشكال أنّ المناط في الأول مشاركتها للواجب في اقتضاء التجرد فيلزم أن يكون كل مجرّد واجباً؛ وفي الثاني اقتضاء وجودها من حيث هو وجود للتجرّد فيلزم أن يكون كلّ وجود مجرّداً كان أو غيره واجباً.

*فأجاب عن الأوّل: بأنّ النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونه وجوداً محضاً، لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص، *وهو تفاوت عظيم جدّاً، فإنّ الوجود الواجبي لا يتصوّر ماهو أعلىٰ منه في التمام والكمال لأنّه غير متناهي الشدّة في قوّة الوجود، ووجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة، ومرتبة العلّة في الكمال فوق مرتبة المعلول، كما أنّ نور الشمس أشدّ من النور الشعاعي الذي هو معلوله، *وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العلّة، وإلّا، فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس إلىٰ هذا.

وقد حقّق ـ روّح الله رمسه ـ في سالف القول: أنّ تفاوت الكمال والنقص *لايفتقر إلىٰ مميّز فصليّ ليلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته. وإمكان النفوس هو

---

* قوله: «فأجاب عن الأول بأنّ النفس...» قد أشرنا آنفاً إلى أنّ العبارة مضطربة لأنّ الأوّل جواب عن الثاني، وقوله أجاب عن الثاني جواب عن الأوّل. فالصواب أن يجعل في الطبعة الآتية الإشكال الأوّل مكان الثاني، والثاني مكان الأوّل حتىٰ تستقيم العبارة بأن يقال... من وجهين أحدهما أنّ الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب... الخ، وثانيهما أنّ الوجود الواجبي انّما كان واجباً لكونه غير مقارن لماهيّة... الخ.

* قوله: «وهو تفاوت عظيم جداً» يعني به التشكيك الخاصّي. وفي اللآلي (ص١٦ ط الناصري):

بالعامّ والخاصّي تشكيك قسم إذ هو ما فيه التفاوت علم
إن ما به التفاوت أيضاً غدا فعند ذا تشكيك خاصّي بدا
مثل الزمان إن ما به افترق متّحد بنفس ما به اتّفق

وقد سمى المصنّف من قبل التشكيك الخاصّي بالتشكيك الاتّفاقي حيث قال في عنوان «توضيح وتنبيه» من الفصل السابع من النهج الأوّل انّ إطلاق النور على الذوات النورية بالتشكيك الاتّفاقي (ص١٠٢) وقلنا في التعليقة: أي ما به الاتفاق عين ما به الاشتراك.

* قوله: «وهذا تمثيل لمطلق كون...» هذا اعتذار منه في التّمثيل للتشكيك الخاصي بنور الشمس وشعاعها الذي هو معلوله، وذلك لأنّ مرجع هذا التشكيك أعني تشكيك نور الشمس وشعاعها إلى التواطؤ حقيقة اذ التفاوت بالزوائد وهو تشكيك عامّي فلا يناسب هذا التمثيل للتشكيك الخاصّي، ولذا قال معتذراً وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول انقص من العلّة... الخ.

* قوله: «لا يفتقر إلى مميّز فصلي...» أي ليس بين الكمال والنقص في تلك الوجودات تمايز تقابلي بل التمايز نحو تمايز المحيط عن محاطه وتميّز المحيط عن المحاط انّما هو بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن

نقص وجودها، وكذا إمكان غيرها من المعلولات، ومراتب النقص متفاوتة تفاوتاً لايكاد ينحصر. وأمّا الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا أتمّ منه، بل ولايجوز أن يساويه وجود آخر، لاستحالة وجود واجبين.

*فإن قيل: الأشياء القائمة بأنفسها لايجوز أن يكون بعضها أشدّ من بعض،

التقابلي لأنّ التعيّن انّما يتصوّر على وجهين إمّا على سبيل التقابل له، أو على سبيل الإحاطة لايخلو أمر الامتياز منهما أصلاً: وذلك لأنّ ما به يمتاز الشيء عمّا يغايره إمّا أن يكون ثبوت صفة للمتميّز، وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمقابلات: وإمّا أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وعدم ثبوتها للآخر كتميّز الكلّ من حيث إنّه كلّ والعامّ من حيث إنّه عامّ بالنسبة إلى أجزائه وجزئيّاته. وأمارات التميّز في القسم الأوّل منه لا بدّ وأن تكون خارجةً عن المتعيّن ضرورة أنّها نسب أو مبادئ نسب من الأمور المتقابلة؛ وفي الثاني لايمكن أن تكون أمراً زائداً على المتعيّن ضرورة أنّه بعدمه تنتفي الحقيقة المتعيّنة وبه صارت الحقيقة هي هي إذ حقيقة الكلّ انّما تحقّقت كلّيّته باعتبار إحاطته الأجزاء وبها يمتاز عن أجزائه، وكذلك العامّ انّما يتحقّق عمومه باعتبار إحاطته الخصوصيات والجزئيات وجمعها تلك الخصوصيات وبها يمتاز عن خواصّه، ولاشكّ أنّ الهيئة المجموعية والصور الإحاطيّة التي للأشياء ليس لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيات واحدية جمعها. هذا ما أفاده صائن الدين علي بن تركة في تمهيد القواعد على شرح قواعد التوحيد (ص٥٤ ط١ على الحجر).

* قوله: «فإن قيل الأشياء القائمة...» يعني بالأشياء القائمة بأنفسها الجواهر، وإنّما لايجوز أن يكون بعضها أشدّ من بعض لعدم جواز التشكيك في الذاتيات أي في ماهيّات الجواهر.

إعلم أنّ هذا القائل توهّم أنّ كلّ ماهو قائم بنفسه يصدق عليه تعريف الجوهر. وبعبارة أخرىٰ أنّ هذا القائل قاس الوجود بالجوهر النوعي كالماء مثلاً حيث رأىٰ أنّه قائم بنفسه ولا يجري فيه التشكيك بل انّما يجري في الكيفيات الطارئة عليها كالحرارة والبرودة كما ذهب إليه المشاؤون. وهو وهم لأنّ الوجود قائم بنفسه بل مقيم لغيره أيضاً وهو ليس بجوهر لأنّ الجوهر مقولة والوجود فوق المقولة. هذا الوهم نظير ماأورده الشيخ الرئيس ـ رضوان الله تعالىٰ عليه ـ في الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات حيث قال: «ربّما ظنّ أنّ معنى الموجود لا في موضوع يعمّ الأول (تعالىٰ) وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر» ثم أخذ في ردّه بقوله وهذا خطأ... الخ. وأمّا قول الشيخ الإشراقي: «قلنا إنّ دعواكم تحكم محض...» فكأنّه جواب عن توهّم وهم القائل على سبيل أخذ الجوهر بمعناه اللّغوي الذي هو معرب گوهر فيطلق على الإنّيات المحضة من النفس وما فوقها، نظير الأثر المروي في أصول الكافي بإسناده إلى الإمام أبي عبدالله ـ عليه الصلاة السّلام ـ قال: إنّ إبليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم ـ عليه السّلام ـ بالنار كان ذلك أكثر نوراً وضياءً من النار (ج١ معرب ص٤٧) فعلىٰ

إذ لا أشدّ ولا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلنا: إنّ دعواكم تحكّم محض ليس لكم عليه حجّة، إلّا عدم إطلاق أهل اللسان، وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق.

وأجاب عن الثاني بطريقين: المنع، والمعارضة.

*أمّا الأوّل: فهو أنّا لا نسلّم أنّه كان واجباً لذاته بمجرّد عدم مقارنته لماهيّة، بل وجوبه لأنّه وجود لا أتمّ منه؛ ومن لوازم كونه لا أتمّ منه أن لايكون مقارناً لماهيّة، فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجّهاً، لكنّه أندفع بالتامّ والناقص، *وإنّما يقع هذا موقعه في المتواطئ لا المشكّك.

وأمّا الثاني: فبأن نقول لمن أعترف ـ وهو جمهور المشّائين ـ بتجرّد الوجود عن الماهيّة في الواجب ـ تعالىٰ ـ ومقارنته لها في الممكن: *إنّ مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن أقتضى التجرّد عن الماهيّة، فيجب أن يكون كلّ وجود مجرداً، وهو بخلاف مازعمتم في الممكنات، وإن أُقتضى اللّاتجرّد عنها فالوجود الواجبي يجب أن لا يتجرّد عنها، وهو بخلاف ما أعترفتم به؛ وإن لم يقتض شيئاً منهما وجب أن يكون تجرّد وجود الواجب لعلّة، فيفتقر إلىٰ غيره، فلايكون واجباً هذا خلف. فإن لم يلزم هـذا الإيراد ها هُنا لم يلزم إيرادكم هناك، وإن كان مدفـوعاً هناك بأنّ المفهوم المشـترك ليس مقولاً بالتواطؤ بل بالتشـكيك، *فقد دفع ها هُنا

هذا عدم جواز التشكيك في الجوهر على الإطلاق تحكّم محض وهو ظاهر.

* قوله: «أمّا الأول...» حاصل المنع أنّ كلّ واجب لايكون مقارناً لماهيّة، وليس كلّ ما لايكون مقارناً لماهيّة بواجب بقاعدة انعكاس الموجبة الكلّيّة على الموجبة الجزئيّة. وبالجملة الوجود الغير المقارن للماهيّة الذي لاوجود أتمّ منه فهو واجب تعالىٰ شأنه.

* قوله: «وإنّما يقع هذا موقعه...» أي إنّما يقع هذا الإشكال موقعه فضمير موقعه راجع إلى لفظ هذا الراجع إلى السؤال. أي إنّما يقع هذا السؤال في محلّه على صورة المتواطئ لا المشكّك.

* وقوله: «إنّ مفهوم الوجود من حيث هو وجود... الخ». من شبه الفخر الرازي. والجواب أعني قوله وإن كان مدفوعاً هناك مستفاد من كلام المحقّق الطوسي في شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الرابع المعنون بقول الشيخ: «إشارة قد يجوز أن تكون ماهيّة الشيء سبباً لصفة من صفاته... الخ» (ص١١٥ ط الشيخ رضا).

أيضاً.

بحث وتحصيل

الفرق بين الموضعين واضح، *فإنّ الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنساً، لأنّ الماهيّة وكذا جزأها لايمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشكيك، بل إنّما يكون الواقع بالتشكيك عرضاً خارجياً لازماً تختلف ملزوماته بالحقيقة والماهيّة. وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية. فلهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك، وهو أنّ الوجود المشترك عرض لازم

* قوله: «فقد دفع هاهنا أيضاً» وفي بعض النسخ فقد وقع هاهنا أيضاً أي فقد وقع التشكيك في قولنا أيضاً فلا يرد علينا ذلك الإشكال.

ثمّ لايخفىٰ عليك أنّ الدفع على مذهب من أجاب عن هذه الطائفة من المشائين انّما هو بمفهوم الوجود المشكّك على التشكيك العامّي. وأمّا على مذهب الشيخ الإشراقي فهو بعين الوجود المشكّك على التشكيك الخاصّي فبين الدفعين فرق واضح ففي جواب الشيخ الإشراقي بحث وهو البحث الذي قال المصنّف بحث وتحصيل. ومراده من الموضعين الدفعان أي الدفع بمفهوم الوجود، والدفع بعين حقيقة الوجود فإيراد الشيخ الإشراقي لايرد على المشائين. فتبصّر.

وإن شئت زيادة إيضاح فاعلم أنّ الشيخ الإشراقي تمسّك في المعارضة بقول جمهور المشائين ـ كما تقدّم مذهبهم في صدر هذا المبحث وقال ما تقولون في جواب المشاء فهو جوابنا في مذهبنا، ثمّ قال آخر الأمر وإن كان الإشكال مدفوعاً هناك بالمفهوم المشترك بالتشكيك لا بالتواطؤ فكذلك لا إشكال في كلامنا لدفعه بالتشكيك، إلاّ أنّ التشكيك على رأيهم بالمفهوم ـ وعلى رأيه بالحقيقة العينية، ولذا قال المصنّف: فلهم ـ أي للمشاء ـ أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر... الخ. لكن يرد على المشاء إشكال آخر وهو ما قال: نعم الكلام في أصل قاعدتهم في أنّ الواقع... الخ.

* قوله: «فإنّ الوجود المشترك عندهم...» أي هو المفهوم العامّ. وأمّا قوله: «وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية» فاعلم أنّ اطلاق الحقيقة النوعية على حقيقة الوجود الواحدة بوحدتها الشخصية عند أهل العرفان ليس بعزيز كما أطلقها عليها ابن تركة في مواضع من تمهيد القواعد مثلاً، ولكن مرادهم من النوعية هذه ليس ماهو الرائج في الكتب الميزانية أي الكلّيّ المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب عن سؤال ما الحقيقة بل المراد أنّ مفهوم الوجود وإن كان كلّيّاً وله حصص هي أفراده ولكن مآله إلى انّ الوجود العيني حقيقة واحدة بسيطة وهذه الحقيقة ذات مراتب مشكّكة فهي تمام حقيقة الإنّيّات المتكثّرة التي هي مراتبها ومظاهرها وآياتها فيعبّرون عن هذا المعنىٰ

للوجودات الخاصة ليس ماهيّة ولا جزءاً لشيء منها، وٱتحاد اللازم لا يوجب ٱتحاد الملزومات في الحقيقة، كما أنّ النور معنى واحد مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوي، مع أنّ نور الشمس يقتضي إبصار الأعشىٰ دون سائر الأنوار *فيكون مخالفاً لها في الحقيقة، وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع أنّ بعضها يوجب ٱستعداد الحياة دون البواقي، وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدّة وضعفاً المتباينة نوعاً عندهم وإن ٱشتركت في مفهوم واحد عرضي.

نعم، الكلام في أصل قاعدتهم في أنّ الواقع علىٰ أشياء بالتشكيك انّما يكون عرضياً وارد كما ذكره في كتبه.

ولمّا كانت نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقية كنسبة الإنسانية المصدرية إلى الإنسان، والحيوانية المصدرية إلى الحيوان، فحيث إنّ المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية أخرىٰ غيرها، كان الوجود حقيقة واحدة، لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة، وٱنتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة تكون جهة الاتّحاد.

وقد مرّ ذكر هذا الأصل في نفي تعدّد الواجب لذاته، علىٰ أنّ حقيقة الوجود ليست ماهيّة كلّية وإن كانت متّفقة السنخ والأصل في جميع المراتب المتعيّنة، لا بتعيّن زائد علىٰ نفسها وجوهرها، بل الامتياز بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير *ثمّ إنّ الدائر علىٰ ألسنة طائفة من المتصوّفة: أنّ حقيقة الواجب هو الوجود

بالنوعية أيضاً فلا تغفل. وسيشير المصنّف إلى تلك الدقيقة بقوله: والحق أنّ الموجود بما هو موجود كلّيّ والوجودات أفراد له... الخ.

* قوله: «فيكون مخالفاً لها في الحقيقة» أي يكون نور الشمس مخالفاً لسائر الأنوار في الحقيقة. وقوله: «مع أنّ بعضها يوجب استعداد الحياة...» كحرارة الشمس الموجبة لحياة الأرض واهتزازها وإنباتها مثلاً. وقوله: «المتخالفة شدّةً وضعفاً» المتخالفة صفة للملزومات، وكذا المتبائنة صفة بعد صفة للملزومات.

* قوله: «ثمّ انّ الدائر على ألسنة طائفة...» الوجود المطلق هو الوجود المحيط الكلّيّ السعي الصمدي وما أورده المصنّف عليهم غير وارد. ولست أدري ما نقل عنهم هو قول أي طائفة منهم مع توغلنا في صحفهم النورية. على أنّه ناظر في منقولاتهم هاهنا إلى المقاصد وشرحه للتفتازاني وهو قال في المقام: قد اشتهر في ما بين جمع من المتفلسفة والمتصوّفة أنّ حقيقة الواجب هو الوجود المطلق

المطلق، تمسّكاً بأنّه *لايجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر، ولا ماهيّة موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلاً أو تقييداً لما في ذلك من الاحتياج والتركيب، فتعيّن أن يكون وجوداً؛ وليس هو الوجود الخاصّ *لأنّه إن أخذ مع المطلق فمركّب، أو مجرّد المعروض فمحتاج، ضرورة ٱحتياج المقيّد إلى المطلق، وضرورة أنّه يلزم من ٱرتفاعه ٱرتفاع كلّ وجود.

*وهذا القول منهم يؤدّي في الحقيقة إلىٰ أنّ وجود الواجب غير موجود، وأنّ كلّ موجود حتّى القاذورات واجب، تعالىٰ عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً. لأنّ الوجود المطلق مفهوم كلّي من المعقولات الثانية التي لا تحقّق لها في الخارج،

تمسكاً بأنه لايجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر...الخ (ص٧٣،ط تركيــــة) وأنت تعلم أنّ التفتازاني بمعزل عن فهم لطائف أودعت في إشارات هذه الطائفة. ثمّ انّ عبارته: «جمع من المتفلسفة...» تنادي بأنّه أخبر عمّا فهم هو من كلماتهم لا أنّ طائفة خاصّة منهم ذهبوا إلى ما أسنده هو وصاحب الأسفار اليهم مع انّ لكلامهم هذا وجهاً وجيهاً، فافهم.

* قوله: «لايجوز أن يكون عدماً أو معدوماً». أي لايجوز أن يكون عدماً بالحمل المواطاة. ولا معدوماً بالحمل الاشتقاقي.

* وقوله: «لإنّه إن أخذ مع المطلق...» أي إن آخذ هذا الوجود الخاص مع المطلق السعي لزم محالات فإنّ هذا الوجود الخاص يكون في قباله فلزم أن يكون الواجب واحداً عددياً. ثمّ لزم أنّ مافرضنه مطلقاً غير مطلق لأنّ هذا الوجود الخاص مقابل له. ثمّ إن أخذ الخاص مع المطلق المفروض يلزم تركيب الواجب لأنّ الواجب حينئذ هو الوجود الخاص المعروض للمطلق عروضاً تلفيقياً وانضمامياً في الخارج؛ وإن لم يؤخذ مع المطلق فالوجود الخاص محتاج احتياج المقيد إلى المطلق، ثمّ إذا لم يكن واجباً لزم ارتفاعه وارتفاع غيره من الوجودات كما هو ظاهر.

* قوله: «وهذا القول منهم يؤدّي...» المصنّف أراد من قوله هذا معترضاً على تلك الطائفة بأنّهم إن أرادوا من المطلق المفهوم العامّ الكلّي فوجوده متقرّر في الذهن لا في الخارج فلزم أن يكون وجود الواجب غير موجود؛ وإن أرادوا الوجود العيني المطلق لزم أن يكون كلّ موجود واجباً.

وأقول: هذا الكلام منه بعيد غاية البعد وذلك لأنّ الإطلاق بمعنى الانبساط الوجودي ذائع في ألسنتهم وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء فعلىٰ هذا فهو الرأي القويم الذي يختاره هو ـ قدّس سرّه ـ في النفـاوة العرشية الآتية. والحكم الحكيم في المقام مانطق به إمام الموحّدين وبرهان السالكين أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ: توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة.

*ولاشكّ في تكثّر الموجودات التي هي أفرادها. *وما توهّموا من آحتياج الخاصّ إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ العام لا تحقّق له إلّا في ضمن الخاص.

*نعم إذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو إليه في تقوّمه في العقل دون العين، وأمّا إذا كان عارضاً فلا.

وأمّا قولهم: «يلزم من آرتفاعه آرتفاع كلّ وجود حتّى الواجب، فيمتنع عدمه، وما يمتنع عدمه فهو واجب» فمغالطة، منشؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، لأنّه انّما يلزم الوجوب لو كان آمتناع العدم لذاته وهو ممنوع، بل آرتفاعه يستلزم آرتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب، كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلّية والعالمية وغيرها.

*فإن قيل: بل يمتنع لذاته، لامتناع آتصاف الشيء بنقيضه.

---

* قوله: «ولاشكّ في تكثّر الموجودات التي هي أفرادها» أي إذا كان الوجود المطلق الذي هو مفهوم كلّيّ واجباً، وكان هاهنا وجودات كثيرة جدّاً، وكان ذلك المفهوم الكلّيّ صادقاً عليها، لزم أن يكون كلّ واحد منها واجباً.

* وقوله: «وما توهّموا....» لاشكّ أنّ الوجود المطلق العامّ المفهومي عارض للوجودات الخاصّة فهو فرع عليها ومحتاج إليها إذ هذا العامّ لاتحقّق له إلّا في ضمن الخاصّ ولكن الطائفة المذكورة لاينكرونه، ومرادهم من الوجود المطلق ليس العامّ المفهومي بل الكلّيّ الإحاطي السعي كما دريت.

ثمّ قوله: «نعم إذا كان العامّ ذاتياً...» عجيب أيضاً لأنّ العامّ إذا كان ذاتياً للخاصّ يفتقر الخاصّ إلى ذلك العامّ الذي في العقل والعين كليهما ولا معنى للفرق بين العقل والعين. نعم إنّ العقل يفصل ذاتيات الشيء بعضها عن بعض ولكنها في العين متّحدة وجوداً. ثمّ إنّ ارتفاع الشيء سواء كان بالذات أو بالعرض يوجب ارتفاع كل وجود، وهم لايريدون أكثر من ذلك وحجّتهم بالغة، فتدبّر حقّ التدبّر.

* قوله: «فإن قيل بل يمتنع لذاته...» يعني إن قيل إنّ قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع الكلّ ليس بحسب بعض أفراده وهو الواجب بل يمتنع لذاته من حيث امتناع اتّصاف الشيء بنقيضه، قلنا... الخ.

واعلم أنّ حمل المواطاة هو حمل هو هو، وحمل الاشتقاق هو حمل ذو هو، والمراد من الأخير أنّ الشيء لايحمل بنفسه على آخر إلّا بلفظ ذو وأخواته، أو بصيغ الاشتقاق نحو هذا الجسم ذو بياض أو أبيض فإذا حمل بصيغ الاشتقاق فالحمل بالمواطاة أيضاً؛ ففي الفصل السابع من النهج

قلنا: الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه، بمعنىٰ حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم، لا بالاشتقاق *مثل قولنا الوجود معدوم، كيف؟ وقد اتفقت الحكماء علىٰ أنّ الوجود المطلق العام من المعقولات الثانية والأمور الاعتبارية التي لا تحقّق لها في الأعيان.

*فانظر، ما أعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه، بعد كونهم متّفقين علىٰ أنه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل.

*فمنها: اختلافهم في أنّه كلّي أو جزئي، فقيل: جزئي حقيقي لا تعدّد فيه أصلاً، وإنّما التعدّد في الموجودات لأجل الإضافات إليه.

الأوّل من شرح المحقّق الطوسي على الإشارات ماهذا لفظه باختصار: حمل هو هو المسمّىٰ بحمل المواطاة ومعناه أنّ الشيء الذي يقال له المثلث (مثلاً) هو بعينه يقال له إنّه شكل. ونوع آخر من الحمل يسمّىٰ حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كحمل البياض على الجسم، والمحمول بذلك الحمل لايحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظ ذو كما يقال الجسم ذو بياض، أو يشتق منه اسم كالأبيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم أبيض، والمحمول بالحقيقة هو الأوّل. (ص١٣ ط الشيخ رضا).

* قوله: «مثل قولنا الوجود معدوم...» يعني أنّها لايصحّ أن يقال الوجود عدم بحمل المواطاة لكن يصح أن يقال الوجود معدوم بحمل الاشتقاق فإنّ الوجود العامّ المطلق معدوم فإنّه بالاتّفاق من المعقولات الثانية التي لاتحقّق لها في الأعيان أي معدوم في الخارج فهذا الوجود معدوم أي في الأعيان، ولكنّه ليس بعدم لأنّ الوجود وجود.

* قوله: فانظر ماأعجب حال الوجود...» في نقل هذه الأقوال وغالب العبارات ناظر إلى ما قاله التفتازاني في أوائل المقاصد وشرحه (ص٧٥ ط تركيا).

وقال صاحب الشوارق: «نكتة ـ قال في شرح المقاصد: وماأعجب حال الوجود من اختلافات العقلاء فيها بعد اتّفاقهم على أنّه أعرف الأشياء...» (ص٣٨ ط١ من الرحلي المطبوع على الحجر).

أقول: والعجب أنّهم تحيّروا في كلمة الجلالة أيضاً، فقد جمعنا في سالف الأيام أقوالهم فيها وقد تجاوزت العشرين قولاً.

* وقوله: «فمنها اختلافهم في أنّه كلّيّ أو جزئيّ» وأنت تعلم أنّه كلّيّ وجزئيّ لا بمعناهما الرائج في الميزان بل كلي سعي أي محيط على الإطلاق، وجزئيّ بمعنىٰ أنّه واحد بالوحدة الشخصية الغير الأحديّة. وقوله: «فقيل جزئيّ حقيقي لا تعدّد...» يعبّرون عن هذا المعنىٰ بوحدة الوجود وكثرة الموجود.

*والحق: أنّ الموجود بما هو موجود كلّي، والوجودات أفراد له وحصص لحقيقة الوجود، *بآعتبار أنّ تشخّصاتها لا تزيد علىٰ حقيقتها المشتركة بينها، المتفاوتة الحصول بذاتها فيها. وحقيقة الوجود ليست كلّية ولا جزئية، ولا عامّة ولا خاصّة، وإن كانت مشتركة بين الموجودات، وهذا عجيب لا يعرفه إلّا الراسخون في العلم.

*ومنها: اختلافهم في أنّه واجب أو ممكن. فقد ذهب جمع كثير من المتأخّرين إلىٰ أنّ مفهوم الوجود واجب، وذلك هو الضلال البعيد.

ومنها: اختلافهم في أنّه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود، والوجود ليس بموجود. فقيل: هذا هو الحقّ. *وفي كلام الشيخ

* وقوله: «والحق أنّ الموجود بما هو موجود كلّيّ...» إن كان المراد الكلّيّ المطلق العامّ المفهومي فأفراده حصصه المفهومي الصادقة على الوجودات الخاصّة، وإن كان الكلّيّ الإحاطي العيني فالحصص مراتبه، وإطلاق الحصص بالمعنيين غير عزيز في الصحف الحكمية والعرفانية كما بحثنا عنها في تعليقاتنا علىٰ تمهيد القواعد.

* وقوله: «بإعتبار أنّ تشخّصاتها لاتزيد...» ناظر إلىٰ التشكيك الخاصّي. وقوله: «وحقيقة الوجود ليست...» يمكن أن يؤخذ قرينة على أنّ مراده من قوله والحق أنّ الموجود بما هو موجود كلّيّ هو الكلّيّ المفهومي. وقوله: «وإن كانت مشتركة بين الموجودات» أي مشتركة اشتراكاً انبساطياً ليس كاشتراك المفاهيم الكلّيّة بين أفرادها.

* قوله: «ومنها اختلافهم في أنّه واجب أو ممكن...» لايخفىٰ عليك أنّ الوجود واجب باعتبار الإطلاق، وممكن باعتبار التقييد، لكن الإمكان هذا بمعناه الفقري لا إمكان الماهيّة.

* قوله: «وفي كلام الشيخ الرئيس وأتباعه يشعر...» الوجود العامّ المفهومي عارض لا كلام فيه، وحاشى الشيخ عن أن يقول إنّ الوجود العيني عرض كيف وصحفه القيمة ناطقة بخلاف ما أسند إليه كيف لا وهو القائل في عنوان النمط الرابع من الإشارات بما هذا لفظه: النمط الرابع في الوجود وعلله... الخ. فإنّه يعني بعلله الوجودات الخاصّة.

وقال المحقّق الطوسي في شرحه عليه: الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علّة له، وعلى الوجود المعلول بالتشكيك، والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لايكون نفس ماهيّاتها ولا جزءاً من ماهيّاتها بل انّما يكون عارضاً لها، فإذن هو معلول مستند إلى علّة، ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله. إنتهىٰ كلام الشارح.

ثمّ أخذ الشيخ في ردّ من زعم أن الوجود هو المحسوس وما في حكم المحسوس من الموهوم

الرئيس وأتباعه ما يشعر في الظاهر بأنّه عرض، وهو بعيد جداً لأنّ العرض مالا يتقوّم بنفسه، بل بمحلّه المستغني عنه في تقوّمه. ولا يتصوّر آستغناء الشيء في تقوّمه وتحقّقه عن الوجود.

والحقّ عندي كما مرّ: أنّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء، ووجود العرض عرض كذلك، لاتحاده معها في الواقع. وإذا آعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجاً تحت شيء من المقولات، إذ لا جنس له ولا فصل له، لكونه بسيط الحقيقة. ولا له ماهيّة كلّية ليحتاج في وجودها إلىٰ عوارض مشخّصة، فليس كلّياً ولا جزئياً، بل الوجودات هي حقائق متشخّصة بذواتها، متفاوتة بنفس حقيقتها، مشتركة في مفهوم الموجودية العامّة التي هي من الأمور الاعتبارية كما سبق القول إليه.

ومنها: اختلافهم في أنّه موجود أو لا. فقيل: إنّه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل. وقيل: بل آعتباري لا تحقّق له في الأعيان. وقيل: ليس بموجود ولا معدوم. والحقّ: أنّ العام اعتباري وله أفراد حقيقية.

ومنها: اختلافهم في أنّ الوجودات الخاصّة نفس الماهيّات أو زائدة عليها. والحقّ: أنّها نفس الماهيّات الممكنة في الواقع، وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن.

ومنها: اختلافهم في أنّ لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة، أومتواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه، أو مشكّك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء، وهذا هو الحقّ.

والمتخيّل.

ثمّ إنّ صاحب الأسفار ناظر في نقل كلمات أرباب الأنظار في الوجود إلى ماحكاه التفتازاني في شرحه على المقاصد كما تقدّمت الإشارة منّا إليه آنفاً، وعبارة التفتازاني فيه هكذا: وفي كلام الإمام ما يشعر بأنّه عرض وبه صرّح جمع كثير من المتكلّمين، وهو بعيد جدّاً لأنّ العرض مالا يتقوّم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه... الخ (ص٧٦ ط تركيا)؛ ولا يخفىٰ عليك أنّ اسناد هذا القول إلى مثل الإمام وهو الفخر الرازي غير بعيد. والعجب أنّ صاحب الأسفار جعل في النقل الشيخ الرئيس مكان الفخر الرازي.

ومنها: اختلافهم في أنّ الوجود سواء كان حقيقياً أو انتزاعياً معتبر في مفهوم الموجود، وقيام المبدأ بالشيء حقيقة أو مجازاً شرط في كونه موضوعاً للحكم عليه بأنّه موجود أم *لا، بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه، وليس للمبدأ تحقّق لا عيناً ولا ذهناً ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازاً، بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتقّ لا غير، والأوّل هو الحقّ الذي لا شبهة فيه.

*نقاوة عرشيّة

قد تبيّن لك ممّا قرع سمعك: أنّ حقيقة الوجود من حيث هو، غير مقيّد بالإطلاق والتقييد، والكلّية والجزئية، والعموم والخصوص، *ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير، ولا متشخّص بتشخّص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافاً

---

* قوله: «أم لا بل الموجود مفهوم بسيط...» هو ما نقل أولاً من أنّ بعض الأعلام من الكرام ـ يعني به سيد المدققين ـ ذهب إلى أنّ موجودية كلّ شيء هو كونه متّحداً مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبّر عنه بالفارسيّة بـ هست. وليس للموجود مبدأ تحقّق عنده كما انّ المعدوم ليس له مبدأ تحقّق، إلّا أنّ الأديب قائل بأنّ ذاك مشتقّ من الوجود كقولك وجد يجد وهو واجد وذاك موجود، وهذا مشتقّ من العدم كقولك عدم يعدم وهذا عادم وذاك معدوم. والوجود والعدم سواء في عدم تحقّق مبدئهما مطلقاً.

* قوله: «نقاوة عرشيّة...» النقاوة هي خلاصة ما تقدّم من بدو الكتاب إلى هاهنا. ولكن في أثناء النقاوة أتى بمسائل لم تتقدّم، ويأتي البحث عنها بعد ذلك في مواضع أخرى: منها كون الوجود تابعاً للذوات، ومنها إيجاده للأشياء وإعدامه له في القيامتين الكبرى والصغرى. وإنّما يأتي البحث عن القيامتين في البحث عن المعاد في البحث السادس عشر من الباب الحادي عشر من المجلد الرابع (ص١٧٣ ط١) وفي الفصل السابع والعشرين منه أيضاً (ص١٨٩).

اعلم أنّ المصنّف في عبارات النقاوة ناظر إلى الفصل الأول من شرح العلّامة القيصري على فصوص الحكم من أوّل الفصل إلى قوله تنبيه للمستبصرين بل عباراته ملتقطة منها إلّا أنّه حرّر بعض العبارات بتحرير آخر أتى بزيادات لزيادة الاستبصار ولا بدّ للمحقّق من عرض هذه العبارة إلى ذلك الفصل من شرح القيصري.

* قوله: «ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه...» أي بالوحدة العددية، بل واحدة بالوحدة الحقّة الحقيقية الانبساطية. بل إطلاق الواحد عليه سبحانه للتفخيم، كما أنّ قولنا هو وجود للتفهيم لا أنّ ذلك اسم حقيقي له، فافهم.

ولا مبهم؛ بل ليس له في ذاته إلّا التحصّل والفعلية والظهور، وإنّما تلحقه هذه المعاني الإمكانية، والمفهومات الكلّيّة، والأوصاف الاعتبارية، والنعوت الذهنية، بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿رفيع الدرجات﴾ فيصير مطلقاً ومقيداً، وكلّياً وجزئياً، وواحداً وكثيراً، *من غير حصول التغيّر في ذاته وحقيقته.

*وليس بجوهر كالماهيّات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه. وليس بعرض لأنّه ليس موجوداً بمعنىٰ أنّ له وجوداً زائداً فضلاً عن أن يكون في موضوع، المستلزم لتقدّم الشيء علىٰ نفسه. وليس أمراً اعتبارياً كما يقوله الظالمون لتحقّقه في ذاته *مع عدم المعتبرين إيّاه، فضلاً عن اعتبارهم.

وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً، لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك.

وهو أعمّ الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيّات، حتّىٰ يعرض لمفهوم

---

* وقوله: «من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته» وفي المأثور يا من لاينقص من خزائنه شيء.

* قوله: «وليس بجوهر...» قد يطلق الجوهر عليه بمعناه الآخر وهو الوجود القائم بذاته.

* قوله: «مع عدم المعتبرين...» أي مع عدم أنفسهم وذواتهم فضلاً عن اعتبارهم الفاسد. وقوله: «ليس أمراً اعتبارياً...» ارجع في ذلك إلى النكتة ٦٢٨ من كتابنا ألف نكتة ونكتة. وقوله: «وكون الحقيقة بشرط الشركة...» جواب عن سؤال مقدر، وبيان السؤال ظاهر. وأمّا قوله: «وكون ما ينتزع عنها...» عبارة أخرىٰ عن قوله وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، لذا أفرد الخبر وقال لايوجب أن تكون الحقيقة الوجودية... الخ، ولم يقل يوجبان؛ وعبارة القيصري هكذا: «وكون الحقيقة بشرط الشركة (بشرط الشيء ـ خ ل) أمراً عقلياً اعتبارياً لايوجب أن يكون لا بشرط الشيء كذلك». وقوله: «وهو أعمّ الأشياء بحسب شموله...» أي لا بحسب العموم الأفرادي. وانبساطه على الماهيّات هو إحاطته بها. وقوله: «وبنور الوجود تتمايز الأعدام...» عبارة القيصري هكذا: «وهو أعمّ الأشياء باعتبار عمومه وانبساطه على الماهيّات حتىٰ يعرض مفهوم عدم المطلق والمضاف في الذهن عند تصوّرهما، لذلك يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما وامتناع أحدهما وإمكان الآخر إذ كلّ ماهو ممكن وجوده ممكن عدمه، وغير ذلك من الأحكام». وقوله: «إذ كلّ ماهو ممكن...» تعليل لقوله وإمكان الآخر. وقوله: «على أنّه لايتحقّق...» كلمة على بمعنىٰ مع.

العدم المطلق والمضاف والقوّة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدميّة.

وبنـور الوجود تتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل، حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر؛ إذ كلّ ماهو ممكن وجوده ممكن عدمه، وغير ذلك من الأحكام والإعتبارات.

وهو أظهر من كلّ شيء تحقّقاً وإنّية، حتّىٰ قيل فيه: إنّه بديهي؛ وأخفىٰ من جميع الأشياء حقيقة وكنهاً حتّىٰ قيل: إنّه اعتباري محض. علىٰ أنّه لا يتحقّق شيء في العقل ولا في الخارج إلّا به، فهو المحيط بجميعها بذاته. وبه قوام الأشياء، لأنّ الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل *هو عينها، وهو الذي يتجلّىٰ في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين، *فتسمّىٰ بالماهيّة والأعيان الثابتة كما لوّ حنا به. وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلّا في اعتبار العقل، *والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم أيضاً راجعة إلى الوجود من وجه.

---

* قوله: «بل هو عينها» أي بحسب التحقق، كما قال المحقّق الطوسي في خطبة رسالته الفارسيّة الموسومة بـ «تذكرة آغاز و انجام» سپاس آفريدگاری را كه آغاز همه از اوست و انجام همه بدوست بلكه خود همه اوست. وقد حذفت هذه الخطبة في بعض النسخ المطبوعة منها زعماً من أشباه العلماء أنّ تلك الكلمة العليا تنافي ذاته تعالىٰ، إرجع في ذلك إلى هذه الرسالة المطبوعة بتصحيحنا وتعليقنا عليها (ص٩٧ ـ ١٠٠ ط١).

* قوله: «فتسمّىٰ بالماهيّة والأعيان الثابتة» أي تلك الصور والحقائق في العلم تسمّىٰ بالماهيّة عند الحكماء، وبالأعيان الثابتة عند العارفين. والأعيان الثابتة هي الصور العلمية كما صرّح به العلّامة القيصري في عدّة مواضع من شرحه على فصوص الحكم، منها في شرح أوائل الفصّ الموسوي حيث قال الأعيان الثابتة هي الصور العلمية للعالم (ص٤٤٨ ط١ الحجري). وقوله: «فلا جنس له...» فان كلّ مالا جنس له لا فصل له، فلا حدّ له لأنّ الحدّ مؤلّف منها. نعم انّ له حدّاً واحداً فقط وهو انّه ليس له حدّ.

* وقوله: «والصفات السلبية...» إنّما كانت راجعة إلى الوجود أيضاً لأنّ الصفات السلبية سلب السلوب في الحقيقة أي سلب النواقص عن الذات وسلبها عنها دال على كمال وجودها الأتم أي الوجود الصمدي الواجبي ليس بناقص ومحتاج. وفي غرر الفرائد: (ص١٥٣ من الطبع الناصري):

والوجود لايقبل الانقسام والتجزّي أصلاً خارجاً وعقلاً لبساطته، فلا جنس له ولا فصل له فلا حدّ له كما علمت، *وهو الذي يلزمه جميع الكمالات، وبه تقوّم كلٍ من الصفات، فهو الحيّ العليم المريد القادر السميع البصير بذاته، لا بواسطة شيء آخر، إذ به يلحق الأشياء كلّها كمالاتها بل هو الذي يظهر بتجلّيه وتحوّله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات *فيصير تابعاً للذوات، لأنّها أيضاً وجودات خاصّة، وكلّ تالٍ من الوجودات الخاصّة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه، *والكلّ مستهلكة في أحدية الوجود الحقّ الإلهي، مضمحلة في قهر الأوّل وجلاله

ووصفه السلبي سلب السلب جار في سلب الاحتياج كلّا أدرجا

فإذا قلت هو تعالىٰ ليس بجوهر مثلاً فالجوهرية استقلال.ووجودهما ليسا مسلوبين عنه تعالىٰ بل حق الاستقلال والوجود عنده. وفيه.أيضاً ماهيّة كما يقال الجوهر ماهيّة إذا وجدت كانت لا في موضوع ولوجوده حدّ فإذا سلبت الجوهر عنه سلبت تلك الماهيّة وذلك الحدّ وغيرهما من النقائص. وسلوبه تعالى ترجع إلىٰ سلب واحد هو سلب الاحتياج.

* قوله: «وهو الذي يلزم جميع الكمالات...» عبارة القيصري هكذا: وهو بكل شيء عليم لإحاطته بالأشياء بذاته وحصول العلم لكل عالم انّما هو بواسطته فهو أولىٰ بذلك بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات...» فكلمة بل للترقّي من الأولوية إلى اللّزوم، ومن العلم إلى جميع الكمالات. فإنّ جميع الكمالات تدور مع الوجود حيثما دار.

* قوله: «فيصير تابعاً للذوات...» أي يصير الوجود تابعاً للماهيّات؛ ومعنى المتابعة هاهنا هو أنّه سبحانه يعطي كل شيءٍ ما يستحقّه ويستعدّ له بحسب اقتضاء عينه الثابتة العطاء الخاصّ له يسأله من في السموات والأرض كلّ يوم هو في الشأن. وهذا نحو قولهم إنّ العلم تابع للمعلوم.

قال الشيخ الأكبر في الفصّ الإبراهيمي من فصوص الحكم: العلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم بل للمعلوم أثر في العالم فيعطيه من نفسه ماهو عليه في عينه. وفي شرح القيصري عليه: العلم نسبة تابعة للمعلوم من حيث تغايرهما وامتياز كلّ منهما عن غيره، والمعلوم الأعيان الثابتة وأحوالها وهي لاتقتضي إلّا وجود أحد الطرفين من النقيضين ـ إلى قوله: وأثر المعلوم في العالم اقتضاؤه وطلبه من القادر العالم على إيجاده إيجاده على ماهو عليه. (ص١٧٩ ط١ من الحجري). ولا يخفىٰ عليك أنّ العلم من حيث إنّه عين الذات فهو متبوع وماسواه تابع. وارجع في ذلك إلىٰ شرح القيصري على فصوص الحكم أيضاً ص١٧ و١٠٢ و١٠٤ و١٧٩ و٢٠٠ و٢١٩ و٢٩٦ و٢٩٩ و٣٠٠ من الطبع المذكور، وإلى مصباح الأنس ص٨٣ من الطبع الرحلي.

* قوله: «والكلّ مستهلكة في أحديّة...» كما يدركه العارف السالك شهوداً عند ظهور سلطان

وكبريائه، ـ كما سيأتي برهانه ـ فهو الواجب الوجود الحق ـ سبحانه وتعالىٰ ـ الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربّانية، المدعوّ بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلىٰ ذاته، أخبر بلسانهم *أنّه بهويته

الاسم العزيز عليه:

چو سلطان عزّت علم بركشد جهان سر بجيب عدم دركشد

وقوله: «في قهر الأوّل...» يامن قهر عباده بالموت والفناء. وسيأتي البحث عن حقيقة الموت والفناء في أواخر كتاب النفس.

* قوله: «إنّه بهويته مع كلّ شيء...» تدبّر فيما نتلوه عليك من أئمّة الموحّدين ـ عليهم السلام ـ:

١ ـ عن النّبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ في جواب أسئلة جاثليق في حديث طويل: قال: فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو؟ فقال (ص): هو هاهنا وهاهنا، وفوق وتحت، ومحيط بنا، ومعنا.

٢ ـ الخطبة الأولىٰ من نهج البلاغة: مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة.

٣ ـ الخطبة ١٨٤ منه: ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج.

٤ ـ الخطبة ١٥٠ منه: والبائن لا بتراخي مسافة، بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع والرجوع إليه.

٥ ـ الخطبة ١٩٣ منه: إنّه لبكلّ مكان وفي كلّ حين وأوان ومع كلّ إنسان وجان.

٦ ـ الخطبة ١٧٧ منه: قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين.

٧ ـ الخطبة ١٧٧ منه: توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة.

٨ ـ الخطبة ٤٩ منه: سبق في العلوّ فلا شيء أعلىٰ منه، وقرب في الدنو فلا شيء أقرب منه، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه، ولا قربه ساواهم في المكان به.

٩ ـ الخطبة ٦٣ منه: لم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن (وفي الكافي أيضاً ج١ ص١٠٤ من المعرب، وفي باب جوامع التوحيد من البحار ج٢ ص٢٠٠ ط١).

١٠ ـ وقال ـ عليه السّلام ـ: هو في الأشياء كلّها غير متمازج بها ولا بائن منها (الكافي ص١٠٧ ج١ من المعرب، والبحار ص٢٠١ ج٢ ط١).

١١ ـ وقال ـ عليه السّلام ـ: لا حجاب بينه وبين خلقه غير خلقه (البحار ج٢ ط١ ص٢٠١).

١٢ ـ وقال ـ عليه السّلام ـ: وهو حياة كلّ شيء ونور كل شيء (الكافي ج١ ص١٠٠ من المعرب).

١٣ ـ وقال ـ عليه السّلام ـ: داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء (كتاب التوحيد من الكافي باب أنّه لايعرف إلّا به ص٦٧ ج١ من المعرب).

مع كلّ شيء لا بمداخلة ومزاولة، وبحقيقته غير كلّ شيء لا بمزايلة.
*وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إيّاها. *وإعدامه لها في القيامة الكبرىٰ ظهوره بوحدته، وقهره إيّاها بإزالة تعيّناتها وسماتها

١٤ ـ وقال ـ عليه السّلام ـ: فارق الأشياء لا على اختلاف الأماكن وتمكّن منها لا عن الممازجة (البحار ط١ ج٢ ص١٧٦).

١٥ ـ ومثله ما في أوّل دعاء شهر رجب الأصبّ: يا من بان من الأشياء وبانت الأشياء منه بقهره لها وخضوعها له (الإقبال للسيّد ابن طاووس ط١ ص٦٤١).

١٦ ـ وقال ـ عليه السّلام ـ: هو في الأشياء كلّها غير متمازج بها ولا بائن عنها (البحار ط١ ج٢ ص٢٠١، وتوحيد الكافي ص١٠٧ ج١ من المعرب).

١٧ ـ وقال ـ عليه السّلام ـ: باطن لا بمزايلة، مباين لا بمسافة (البحار ج٢ ط١ ص١٩٦ من باب جوامع التوحيد).

* قوله: «وإيجاده للأشياء...» الإيجاد إظهار الكثرة وإبداعها، وهي حجاب الوحدة. وفي آخر مقدّمة تمهيد القواعد لصائن الدين علي بن تركة تحقيق رشيق في الحق والخلق بهذه العبارة: انّ الوجود الواحد الحق الظاهر بنوره الذاتي الذي هو المجلىٰ له باعتبار غيب هويّته المطلقة إذا اعتبرت التعدّدات الظاهرة في مجلاه التي هي عبارة عن تعدّد شؤون المتجلّي حصل هناك باعتبارها في الحضرتين أربع اعتبارات: وحدة وكثرة حقيقيّتان، ووحدة وكثرة نسبيّتان اعتباريّتان؛ فمتى اعتبرت الوحدة الحقيقية في الحضرتين المذكورتين المتميّزتين بنسبتي البطون والظهور قيل حق.

وان اعتبرت الكثرة الحقيقية فيها قيل خلق وسوى ومظاهر وصور وشؤون ونحو ذلك.

وان اعتبرت الوحدة النسبية بأن أخذت جميعها نسباً راجعة إلى عين واحدة قيل هي أسماء الحق وأحواله. وإن اعتبرت الكثرة النسبيّة بأن أخذت تلك الكثرة من حيث إنّها منتسبة إلى الأمر الجامع انتساباً مّا وعقلت متوحّدة عن الصفة الوجودية فهي الأمر (أي كل امر وجودي) المنسوب إلى الوجود المسمّىٰ بالكون وحقيقة معنى العالم وعينه الثابتة ونحو ذلك (ص٢١ و٢٣ ط١ على الحجر).

* قولـه: «وإعدامه في القيامة الكبرىٰ...» يأتي البحث عن القيامتين الكبرىٰ والصغرىٰ في الفصلين السادس عشر والسابع والعشرين من الباب الحادي عشر من كتاب النفس (ج٤ ط١ ص١٧٣ و١٨٩). وإن شئت فارجع في أنواع الساعة والقيامتين إلى النكتتين ٧١٤ و٦٦٣ من كتابنا ألف نكتة ونكتة، وإلى العينين الثانية والخمسين، والستين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون، وإلى تعليقاتنا على رسالة تذكرة آغاز وانجام للمحقّق الطوسي.

وجملة الأمر أنّ إعدامه لها ليس نفيه إيّاها رأساً بل هو رجوع الأمر كلّه اليه تعالىٰ كما قال عزّ

وجعلها متلاشية، كما قال: ﴿لمن الملك اليوم *لله الواحد القهّار﴾ و ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾.

وفي الصغرىٰ تحوّله من عالم الشهادة إلىٰ عالم الغيب.

فكما أنّ وجود التعيّنات الخلقية انّما هو بالتجلّيات الإلهية في مراتب الكثرة، كذلك زوالها بالتجلّيات الذاتية في مراتب الوحدة. *فالماهيّات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته، *ظهرت أوّلاً في العلم ثمّ في العين. *وكثرة الأسماء وتعدّد

من قائل وإليه يرجع الأمر كلّه. وهذا الرجوع انّما يتحقّق عند القيامة الكبرىٰ للعارف بالله بفناء الأفعال والصفات والذات في أفعاله وصفاته وذاته الموجب لرفع الاثنينيّة وظهور حكم الأحديّة، لا إله إلّا الله وحده وحده وحده.

* قوله تعالىٰ شأنه لله الواحد القهّار، المجيب له تعالىٰ هو نفسه، أو عباده في مقام الفناء، أو بيان للأمر كما هو.

* وقوله: «فالماهيّات صور كمالاته...» تفريع على قوله بل هو الذي يظهر بتجلّيه وتحوّله... الخ. فالماهيّات أمور اعتبارية لها شأنيّة لا أنّها ليست بشيء رأساً وإعداماً محضاً، كيف وهي صور كمالات الوجود وقوالبها. ومعنى اعتباريّتها أنّها ليست بمتحصّلة متأصّلة كالوجود بل حصولها مع الوجود حصول اللّا متحصّل مع المتحصّل لا الاعتبارية المحضة التي يعتبر العقل كأنياب الأغوال، فافهم.

* قوله: «ظهرت أوّلاً في العلم ثمّ في العين» ظهرت أوّلاً في العلم بالفيض الأقدس، ثمّ ظهرت في العين بالفيض المقدس. اعلم أنّ الفيض الالهي ينقسم بالفيض الأقدس، وبالفيض المقدّس، وبالأوّل تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة في العلم؛ وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. وسُمّي الأول بالأقدس لأنّه الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية، ونقائص الحقائق الإمكانية. وإن شئت قلت هو الأقدس من أن يكون الفيض مغايراً للمفيض كما في الفيض المقدّس؛ أو أن يكون المستفيض غير المفيض والإفاضة بخلاف الفيض المقدّس المشوب بالكثرة الأسمائية. وإن شئت فارجع في الفيضين والجلاء والاستجلاء وكمالها إلى النكتة الثالثة من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

* قوله: «وكثرة الأسماء...» جواب عن سؤال مقدّر، وجه السؤال ظاهر. وعبارة القيصري هكذا: فالماهيّات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ظهرت أوّلاً في العلم ثمّ في العين بحسب حبّه إظهار آياته ورفع أعلامه وراياته فتكثر بحسب الصور وهو على وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية (ص٧ ط١).

اعلم أنّ كثرة الأسماء المتقابلة وتعدّد الصفات المتضادّة وتفاصيلها تدلّ على وحدته الحقّة الحقيقية

الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية، كما سيجيء بيانه إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

*المنهج الثالث

في الإشارة إلىٰ نشأة أخرىٰ للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول

الصمدية كما أفاد العارف الخرّاز بقوله القويم إنّ الله لايعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها كما في الفصّ الإدريسي من فصوص الحكم فارجع إلى شرح القيصري عليه (ص١٥٩ ط١).

وإليه اشار العارف الحافظ في قوله:

زلف آشفته او موجب جمعيت ما است   چون چنين است پس آشفته ترش بايد كرد

* قوله: المنهج الثالث في الإشارة إلى نشأة أخرىٰ للوجود...» تلك النشأة هي ماوراء الطبيعة المادية الجسمانية، ففي هذا المنهج قد سافرنا من الظاهر إلى الباطن، ومن الدنيا إلى الآخرة.

وليعلم أن ادراك تكامل النفس في أطوارها العلمية أعني إدراك معنىٰ علم النفس بها سواها انّما يبتنىٰ على هذا المبحث السامي، ولذا ترىٰ أنّ المصنّف أتىٰ بالبحث عن الوجود الذهني في تعليقاته على الهيات الشفاء في الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء في العلم (ص٣٦١ من الطبع الرحلي الحجري). والغرض أنّ هذا المنهج من شعب البحث عن العلم، فافهم.

وبعدما علم أنّ العلم يغيّر ذات النفس وجوهرها ويصير عينها، والنفس بها أعني بتلك العين تنظر إلى غيرها علم أنّ الفخر الرازي وأتباعه القائلين بأنّ العلم إضافة خبطوا خبط عشواء وذهبوا إلى طريقة عمياء.

واعلم أنّ العلم بالمعاد، وأنّ نتيجة العمل في طول العمل بل الجزاء نفس العمل، والمعرفة بسرّ قوله سبحانه ليس للإنسان إلّا ما سعىٰ، وكذلك المعرفة بحقائق كثيرة ممّا يأتي التحقيق فيها في مطاوي الكتاب مبتنيةٌ على النيل بما أودع في هذا المنهج.

ولتكن هذه الإشارة منّا في المقام في ذكرك تنفعك منافع كثيرة في تضاعيف المباحث إن أخذت الفطانة بيدك.

فنقول إنّ المعاد الروحاني هو أوج النفس وخروجها من القوة إلى الفعل ومن الضيق إلى السعة فالعلم يغيّر جوهر النفس وذاتها وينوّرها ويجعلها شعشعانية نورانية فهو أجلّ من أن يكون عرضاً كما ذاع عن المشاء والمتكلّمين أنّه عرض حيث يعبّرون عنه بالكيف النفساني، وأنّى للعرض عرضة

فصل ١

في *إثبات الوجود الذهني والظهور الظلّي

قد اتفقت ألسنة الحكماء *خلافاً لشرذمة من الظاهريين على أنّ للأشياء

توسعة محلّه وموضوعه أما سمعت من لسان الناطق بالصواب العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء، فهو ليس بكيف نفساني فضلاً عن أن يكون من أضعف المقولات أي الإضافة.

* قوله: «في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلّي».

مبحث الوجود الذهني عقبة كؤود جداً وهو سبحانه مسهّل السبيل والهادي إلى الدليل. ورسالتنا: «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» عسىٰ أن ينتفع بها بغاة العلم جداً.

الظهور الظلي عبارة أخرىٰ عن الوجود الذهني على التحقيق الرشيق الآتي بيانه. واعلم انّ هذا الظهور الظلّي هو في الحقيقة العلم بالأشياء، ولا يخفىٰ عليك أنّ حقائق الأشياء حاصلة عند المبادئ العالية المفارقة عن قيود الطبيعة المادية وأحكامها على نحو أتم وأشمخ من الظلّي أي العلم هناك فوق الظلّي الذهني هاهنا فالتعبير بالعلم عن الوجود الظلّي انّما يصحّ بالنسبة إلى الأذهان السافلة. وسيعلم استيفاء البحث عن مسائل الوجود الذهني ويزول بعض مايختلج في بالك.

ثمّ إنّ المصنّف تبع شارح المواقف المير السيّد الشريف في التعبير عن الوجود الذهني بالوجود الظلّي حيث قال في شرح أوّل المقصد الرابع من المواقف في الوجود الذهني في تحرير محلّ النزاع ما لايخلو نقله من مزيد بصيرة للفاحص عن أمر الوجود الذهني، قال:

لا شبهة في أنّ النّار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمّىٰ وجوداً عينيّاً وخارجياً وأصيلاً، وهذا ممّا لا نزاع فيه. إنّما النزاع في أنّ النّار هل لها سوىٰ ذلك الوجود وجود آخر لاتترتّب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا؟ وهذا الوجود الآخر يسمّىٰ وجوداً ذهنياً وظلياً وغير أصيل.

وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهيّة التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهيّة: ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور.

فقد تحرّر محلّ النزاع بحيث لا مزيد فيه، ويوافقه كلام المثبت والنافي: فلا عبرة بما قيل من أنّ تحريره عسير جدّاً. إنتهىٰ (ج١ ص٢٨٣ ط تركيا).

* قوله: «خلافاً لشرذمة من الظاهريين» يعني بالظاهريين القائلين بأنّ العلم إضافة كالفخر الرازي وأتباعه كما تقدّمت الإشارة إليهم. وقوله: «على أنّ للأشياء» صلة لقوله قد اتّفقت. وقوله: «وجوداً وظهوراً» اسم لأنّ في قوله على أنّ للأشياء. والأشياء هي الماهيّات. يعني كما أنّ للماهيّة كوناً خارجياً فلها كون ذهني وهي هي في الكونين وفي غرر الفرائد:

سوىٰ هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحد من الناس، وجوداً وظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني، *مَظهَره بل مُظهِره المدارك العقلية والمشاعر الحسّيّة.

تمهيد

إنّا قبل أن نخوض في إقامة الحجج علىٰ هذا المقصود والكلام عليها وفيها، نمهّد لك مقدّمتين:

للشـــيء غير الـكـــون في الأعـيان   كون بنـــفـــســـه لدى الأذهـان

* قوله: «مَظْهره بل مُظْهره المدارك العقلية والمشاعر الحسيّة» المظهر الأوّل بفتح الميم اسم مكان، والثاني بضمها اسم فاعل: فالأوّل باعتبار جهة انفصال النفس عن العقل الفعّال الفياض، والثاني باعتبار جهة اتّصالها به. وإن شئت قلت: الأوّل باعتبار مغايرة النفس للعقل الفياض، والثاني باعتبار اتّحادها معه.

واعلم أنّ النفس الناطقة الإنسانية مالم تصرّ عقلاً بالملكة، ولم تصل إلى العقل الفعّال كانت ضعيفة ولها قابلية أن تصير مظهراً لإفاضة صور العالم القدس وحقائقه عليها كالمرآة المجلوّة الحاكية عن الشمس ونحـوها فهي مظهر بالمعنى الأوّل. وإذا صارت قويّة صارت خلّاقة للصور وموجدة الأشياء في خارج البدن أيضاً بإذن الله تعالىٰ، فهي مظهرة بالمعنى الثاني. وفي كلمة الإذن أوّلاً، وكيفية إظهار النفس أعني إيجاد الأشياء ثانياً رمز وسرّ لأهل المعنىٰ، ولعلّنا نشير إلى نبذة من ذلك في محالّه إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ اعلم أنّ هذا الكلام أعني التعبير بالمظهر والمظهر كأنّه براعة استهلال لمختار المصنّف من أنّ النفس بالقياس إلى المعلومات المحسوسة مصدر على هيئة اسم الفاعل فعبّر عنه بالمظهر على تلك الهيئة، وبالقياس إلى الكلّيّات المعقولة مظهر على هيئة اسم المكان كما سيأتي تحقيقه فيها.

وأنّ في إضرابه عن المظهر على هيئة اسم المكان إلى المظهر الفاعل لطيفة أخرىٰ على مذهبه وهي أنّ النفس خلاق للصور مظهر لها من مكامن غيبها وخفائها إلى مقامات ظهورها.

وفي تعليقة على بعض نسخ الكتاب المخطوطة في بيان المظهر والمظهر هكذا قيل: واعلم أنّ المدارك العقلية والمشاعر الحسّيّة لها اعتباران فباعتبار أنّهما ينتزعان الصور من الأشياء الموجودة في الخارج يكونان مُظهراً، وباعتبار انّهما محل للصور مَظهر، فباعتبار الأوّل فاعل، وباعتبار الثاني منفعل. إنتهىٰ. أقول هذه التعليقة تناسب مذهب المشاء، لا مذهب المصنّف كما لايخفىٰ على العارف بالمذهبين.

الأولىٰ: هي أنّ للممكنات كما علمت ماهيّة ووجوداً، *وستعلم بالبرهان ماقد نبّهناك عليه، وكاد أن تكون من المذعنين له إن أخذت الفطانة بيدك من أنّ أثر الفاعل وما يترتّب عليه أولاً وبالذات ليس، إلّا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا ماهيّته، *لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل، لا لوجوبها وشدّة فعليتها، بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها.

والوجود قد مرّت الإشارة إلىٰ أنّه ممّا يتفاوت شدّةً وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وكلّما كان الوجود أقوىٰ وأكمل، كانت الآثار المرتّبة عليه أكثر، إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر.

*فقد تكون لماهيّة واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار

---

* قوله: «وستعلم بالبرهان...» أي في المرحلة الثالثة في مباحث الجعل.

* قولـه: «لاستغنـائها عن الجعل...» لايخفىٰ عليك أنّ التعبير باستغناء الماهيّة عن الجعل لايخلو عن تسامح لأنّ الاستغناء انّما يصحّ التعبير به في الغنىٰ بالنسبة إلى الفقر فيقال الغني مستغن عن الفقير لا بالعكس، ولذا اعتذر عن تعبيره هذا بقوله لا لوجوبها وشدّة فعليّتها... الخ.

* قوله: «فقد تكون لماهيّة واحدة...» هذه الشجرة الخارجية مثلاً ماهيّة من الماهيّات، والنفس تنزع صورتها بل تُنشئ صورتها في صقع ذاتها وتراها في نومها ويقظتها، وهي بحسب ماهيّتها واحدة لا ترتاب فيها، ولكنّ لها وجوداً خارجياً، ولها وجوداً نفسياً ذهنياً ولكلّ واحد منها أحكامه الخاصّة به. وهكذا الأمر في شأن كلّ ماهيّة ومفهوم بحسب مراتب وجودات الشيء نزولاً وصعوداً من غير طفرة من العلم إلى العين،وعروج العين إليه تعالىٰ شأنه على الوجه المحقّق عند الراسخين في العلم. فتدبّر في قوله سبحانه:﴿يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة ممّا تعدّون﴾(السجدة ٦). والمفهوم أعمّ من الماهيّة لاشتماله على الأسماء والصفات مثلاً دونها، إلّا أن يراد بها معناها الأعمّ أي ما به الشيء هو هو.

وينبغي الاهتمام التامّ بالنيل من هذا المطلب الأهمّ ـ أعني أنّ لماهيّة واحدة ومفهوم واحد أنحاءً من الوجود والظهور ـ حتىٰ يعلم معنىٰ حصول صور الأشياء عند العقل. وكثيراً يأتي الإنكار وعدم التصديق بحقيقة أمر من جهة عدم التصوّر الصحيح في ما يبتنىٰ عليه ذلك التصديق؛ وقد ترىٰ في بعض المسفورات إنكار بعض الناس الوجود الذهني وليس إلّا لعدم إدراكه فهم هذا المطلب القويم والأصل الحكيم.

فنُهدي إليك هاهنا طائفة من الأصول والأمهات التي تجديك في النيل بما يحتويه هذا المنهج ممّا يلي:

....

ـــــــــــــــــــ

إحداها أنّ مقسّم التصوّر والتصديق هو العلم الارتسامي الحصولي فيقال العلم إمّا تصوّر أو تصديق. وأمّا العلم الحضوري كعلم المجرد بذاته وأفعاله فهو أرفع من أن يكون من أقسامه وإن كان تعريف العلم ببعض الوجوه يعمّ الارتسامي الحصولي والحضوري الإشراقي.

وثانيتها أن العلم الحصولي عبارة عن علم ليس صورته عين الصورة العينية مثل علم النفس بأمور خارجة عن صقع ذاتها وقواها كالأرض والسماء فإنّ علم النفس بكلّ واحدة منها بواسطة صورة من كلّ واحدة منها حاصلة في النفس. ثمّ إنّ هذه الصورة مطابقة لخارجها وإلّا لم تكن علماً به وحاكية عنه والحاكي من حيث انّه حاك لايكون منظوراً اليه بالذات ومقصوداً بالأصالة بل العلم بالحاكي هو العلم بالمحكيّ عنه، كما أنّ الحكم عليه هو الحكم على المحكى عنه، ولذا يطلقون على المحكيّ عنه الموجود العيني والأصلي والأصيل، وعلى الحاكي الوجود الذهني والظلّي وغير الأصيل. وسيأتي كلامه في علمي الحصولي والحضوري في الفصل الأوّل من الموقف الثالث من الإلهيات ص٣٢ ج٣ حيث يقول: العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنّا... الخ.

وثالثتها أنّ المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني، ولذا قيّده المصنّف تارة بالحكاية، وأخرىٰ بالمحاكاة، وأخرىٰ بالظلّي في عدّة مواضع من هذا المنهج، ومواضع أخرىٰ من هذا الكتاب.

قال في خاتمة المسلك الخامس في شرح طائفة من الألفاظ المستعملة فيها ما هذا لفظه: ومنها الذهن وهو قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة. والوجود الذهني غير وجود الذهن فانّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاكٍ له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود للشيء الذي لايترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي. (ص٣٢٥ و٣٢٦ ج١ ط١).

ورابعتها أنّ لماهيّةٍ واحدة ومفهومٍ واحد أنحاءً من الوجود والظهور، وأطواراً من الكون والحصول، والماهيّة في تلك الوجودات محفوظة، وكذلك المفهوم. والمفهوم أعمّ من الماهيّة لصدقه على البسائط دونها، مثلاً يقال مفاهيم الصفات والأسماء الإلهية، ولا يقال ماهيّاتها. فماهيّات الأشياء الخارجية مثلاً موجودة بوجودها الخارجي، وهي بعينها معراةً عن الوجود الخارجي حاصلة في الذهن بالوجود الذهني ولا تترتّب عليها آثار وجودها الخارجي وإن كانت ذاتها هي تلك الماهيّات الموجودة في الخارج بأعيانها. فالذهنية والخارجية خارجتان عن ذوات تلك الماهيّات، فالوجود سواء كان خارجياً أو ذهنياً ليس في مرتبة ذوات الماهيّات، ولا من اقتضاء ذواتها. فالماهيّات خارجية بالعرض، وكذلك ذهنية بالعرض، وكلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات حتىٰ يوجدها أي يعطيها الوجود خارجاً أو ذهناً.

وخامستها أن عدم ترتّب الآثار الخارجية على الوجودات الذهنية من حيث إنّ هذه صور علمية

لايوجب كون الصور العلمية أضعف من الوجودات مطلقاً، وذلك لأنّ العلم يصير عين جوهر النفس ونفس العالم فيصير موجوداً من وراء الطبيعة وفوقها أبدياً أقوىٰ من صورها الطبيعية الخارجية بمراحل ومراتب.

وسادستها أنّ مدركات المدارك العقلية والمشاعر الحسّيّة كلّها تصير مدركات عقلية. وبعبارة أخرىٰ أنّ مدركات الإنسان وإن كانت في بادي النظر تنقسم إلى معقولات ومحسوسات بالإضافة إلى مداركها، ولكنّها بعدما صارت مدركة فهي جوهر نفساني فهي حينئذ علم وعالم ومعلوم، وعقل وعاقل ومعقول.

وسابعتها أنّ النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثمّ تُنشئ الصور الخارجية بقدرتها الملكوتية. ويجب إعمال النظر في شأن النفس فإنّها مَظهر بالنسبة إلى ما فوقها، ومُظهر بالنسبة إلى ما دونها، فافهم. والإنشاء هو الخلق، وإسناد الخلق والإيجاد إلى النفس لا إشكال فيه لأنّ المؤثر في الوجود هو واجب الوجود على الإطلاق، وما سواه سبحانه فاعل بإذنه، وذلك الإذن ليس بإذن قولي ولفظي كما هو المتداول بين الناس بل هو إذن فطري سار في ماسواه تعالىٰ شأنه وفي الإنسان خاصّة شأنيّة أخرىٰ لهذا الإذن إذا اتّصف بالصفات الربوبية. والغرض أن النفس خلّاقة للصور بإذن الله تعالىٰ. فتدبّر في قوله سبحانه: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، وفي قوله حكاية عن نبيّه عيسىٰ ـ عليه السّلام ـ: ﴿إنّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله﴾، ونحوه قوله الآخر مخاطباً له: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني﴾ الآية (المائدة ١١٠) وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله. فافهم.

وثامنتها أنّ علم شيء بشيء على وجوه ثلاثة: فإمّا أن يكون المعلوم عين العالم مثل علم المجرّد عن المادة ومن هو فوق ذلك بذاته فالمعلوم بالذات هو العالم أي ليس نحو علمه بالماديات مثلاً فإنّ المعلوم بالعرض خارج عن صقع الذات؛ وإمّا أن يكون المعلوم ارتسامياً، والمعلومات الارتسامية أوصاف ناعتيّة للعالم بها حتىٰ قالوا إنّها أعراض حالة في النفس؛ وإمّا أن يكون العلم فعل العالم كالصور الخيالية فإنّها من منشآت النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله فهي باقية بابقاء النفس وتوجهها بها، ومتىٰ أعرضت عنها زالت وعدمت، وعلى هذا ملاك قيام ماسواه سبحانه به وعلمه بها.

وتاسعتها أنّ المعلوم إمّا ذاتي أو عرضي، والذاتي ما هو مدرك للنفس، وأمّا العرضي فهو محكي الصورة المعلومة بالذات، وذلك المحكي خارج عن صقع النفس. ولكن كل عين خارجية ليست معلومة للنفس بالعرض، بل المعلومة بالعرض هي العين التي توجّه إليها النفس وحصل إضافة بينهما وصارت صورتها معلومة لها فحينئذ كانت العين الخارجية معلومة لها.

وعاشرتها أن للنفس شأناً أن تتّصل بالصادر الأوّل الذي هو رق منشور وحينئذ تصير الكلمات

من الكون والحصول، بعضها أقوىٰ من بعض، ويترتّب علىٰ بعضها من الآثار والخواص مالا يترتّب علىٰ غيره؛ كما أنّ الجوهر معنى واحد وماهيّة واحدة يوجد تارة مستقلّاً بنفسه، ومفارقاً عن المادّة، متبـرأً عن الكون والفساد والتغيّر، فعّالاً ثابتاً كالعقول المفارقة علىٰ مراتبها، ويوجد تارة أخرىٰ مفتقراً إلى المادّة، مقترناً بها منفعـلاً عن غيره، متحـرّكاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية علىٰ تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر؛ *فيوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الصنفين حيث لايكون فاعلاً ولا منفعلاً، ولا ثابتاً ولا متحرّكاً ولا ساكناً، كالصور التي يتوهّمها الإنسان من *حيث كونها كذلك.

*والثانية: هي أنّ الله ـ تعالىٰ ـ قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها

النورية كلّها من شؤونها بالمعنى الأرفع الذي يقال في افعال النفس من أنّها شؤونها وهذا سرّ مستسر قلّ من ناله، وهذا الاتصال هو في الحقيقة اتّحاد النفس به.

* قولـه: «ويوجد طوراً آخر وجود أضعف...» هذا الطور من الوجود هو المراد من الوجود الذهني. فأتىٰ للجوهر تمثيلاً بوجودات ثلاثة: أحدها قوله: يوجد تارة مستقلّاً بنفسه، وثانيها قوله: ويوجد تارة أخرىٰ مفتقراً إلى المادة، وثالثها قوله: ويوجد طوراً آخر وجوداً أضعف يعني به الوجود الذهني.

* قوله: «من حيث كونها كذلك» الحيثية إشارة إلى قوله: حيث لايكون فاعلاً ولا منفعلاً... الخ. أي الصور التي يتوهّمها الإنسان من حيث إنّها قبال الصنفين الأوّلين ومحاكية عن الخارج فهي وجود ذهني؛ وأمّا من حيث إنّ تلك الصور متّحدة بالنفس إتّحاد المدرك بمدركه فهي من هذهِ الحيثية جواهـر مجردة خارجية وراء المادة ليست بذهنية، فكونها وجودات ذهنيةً ملحوظة بشرط لا، تجاه النفس الناطقة، وكونها صوراً علمية عين النفس ومن الجواهر الخارجية.

* قوله: «والثانية هي أنّ الله تعالىٰ...» هذه ثانية المقدّمتين. استنتج من المقدّمة الأولىٰ قوله ويوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الصنفين أي الوجود الذهني الذي بصدد اثباته، كما يستنتج من الثانية قوله وهذا الوجود للشيء الذي لاتترتّب عليه الآثار الخارجية وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور كان قيامه بالنفس قيام صدوري لا حلولي، ويسمّىٰ بالوجود الذهني والظلّي، وقد صرّح في الثانية بالمطلوب.

وبالجملة غرضه من الأولىٰ أنّ حقيقة الأشياء بمعنىٰ ماهيّاتها ومفاهيمها في أنحاء الوجودات لاتختلف ولا تتخلّف فهي محفوظة في أطوارها الوجودية، فالحقيقة في وجوديها الخارجي والذهني واحدةٌ ماهيّةً، وإن كان معروض تلك الحقيقة الواحدة وهو الوجود في نشأتي العيني والذهني متغايراً

شدةً وضعفاً بحسب درجاته.. وغرضه من الثانية أن قيام تلك الصور بالنفس قيام صدوري لا حلولي.

ثمّ إنّ المقدّمة الثانية بارقة الهية صادرة عن بطنان عرش التحقيق، وشمس حقيقة طلعت من الأفق الأعلىٰ يستضيء من نورها ذوو الأبصار السليمة وأولو الألباب القويمة على مراتب أفهامهم ودرجات إدراكاتهم.

وجملة الأمر من هذه البارقة الملكوتية: أنّ الله تبارك وتعالىٰ خلق النفس الإنسانيّة مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله. لمّا كونها مثالاً لذاته فحيث خلقها عالية في دنوّها، ودانية في علوّها، فمع كون بدنها مرتبتها النازلة، ومظهر أسمائها وصفاتها فهي بحسب غيب ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، فالنفس مع أنّها في علوها كذلك فإنها في دنوها ذات مظاهر وهي قواها ومحالها، والنفس لاتكون بلا بدن وإن كان لها أبدان طوليّة والتفاوت بينها بالكمال والنقص كما أنّ بارئها لايكون بلا مظاهر ومجالي، فافهم. وأمّا كونها مثالاً لصفات بارئها فحيث صيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر لا تأخذها سنة ولا نوم مثلاً. وأمّا كونها مثالاً لأفعاله فحيث جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته تخلق ما تشاء وتختار لما تريد بإذنه سبحانه.

وقد ورد في الحديث «انّ الله خلق آدم على صورته»، وفي رواية أخرىٰ «انّ الله خلق آدم على صورة الرّحمن» وفي ثالثة «انّ الله خلق آدم وأولاده على صورة الرّحمن». فإذا اتصف العبد بالصفات الربوبية تشبه بارئه ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، ويصدر عنه آثار معجبة من المعجزات وخارق العادات. وهذا الاتّصاف هو المعبّر بالإذن في لسان القرآن العظيم، حيث قال حاكياً عن النّبيّ عيسىٰ روح الله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: إنّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله، فليس المراد من الإذن هو القولي منه كما هو المتعارف في المحاورات العادية. والفعل وإن أسند إلى المسيح ـ عليه السّلام ـ حيث قال إنّي أخلق لكم ولكنّه باذن الله صدر منه وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله.

والنيل بسرّ هذا الإذن مبتن على معرفة التوحيد القرآني المعبّر بالوجود الصمدي عند الراسخين في الحكمة المتعالية، ويرشدك إلى هذا التوحيد قوله تعالىٰ شأنه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، فافهم. وسيأتي في الفصل الحادي عشر من الموقف الرابع من الإلهيات ص٨٥ ج٣ ط١ كلامه في ذلك حيث يقول إن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيحة... الخ.

اعلم أنّ لكلّ إنسان نصيباً من الربوبية، وأمّا كمال ذلك النصيب وتمامه فللإنسان الكامل وقد يعبّرون عن ذلك الكمال بالربوبية التامّة، يعنون الربوبية التامة الظلّية، فتبصّر.

وإنّما كان له تلك الربوبية التامّة الظلية لأنّه خليفة الله ويجب أن يكون الخليفة بصفات مستخلفه وإلّا لم يكن خليفة. ثمّ لمّا كان له الربوبية التامّة فكذلك له العبودية التامّة لأنّ العبودية متفرّعة على المعرفة، ومعرفة النفس مرقاة لمعرفة الربّ، والعبودية جوهرة كنهها الربوبية.

آقتدار على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والمادّية، لأنّها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة، والملكوتيون لهم آقتدار على *إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها، وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد.

*وكلّ صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها. *وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً

ثمّ اعلم انّ قوله سبحانه فتبارك الله أحسن الخالقين ناظر إلى هذا المعنى الشريف الدقيق أعني كون النفس الناطقة الإنسانية مثالاً لبارئها في ذاتها وصفاتها وأفعالها. والصورة في الروايات أيضاً ناظرة إلى تلك الحقيقة الملكوتية لا الصورة الهندسية الصورية الظاهرية لأنّ كثيراً من الطيور المعجبة كالطواويس وأشباهها أحسن وأجمل من حيث الصورة اعني من حيث الصورة الظاهرة من كثير من أفراد الانسان الموحشة صورة كالساكنين في الأقاليم الغير المعتدلة.

* قوله: «على إبداع الصور العقلية...» الإبداع ناظر إلى قوله إيجاد صور الأشياء المجرّدة، والتكوين ناظر إلى قوله إيجاد صور الأشياء المادية. والعبارة على صورة قياس الشكل الأوّل هكذا: النفس من الملكوتيين، والملكوتيون لهم الاقتدار على الإبداع والتكوين فالنفس لها ذلك الاقتدار.

* قوله: «وكلّ صورة صادرة عن الفاعل...» وذلك لأنّ الصورة الصادرة عن الفاعل شأن من شؤونه، والإضافة بينهما إشراقية لأنّ قيام المعلول بعلّته ربط محض لا شيء له الربط، ولذا عدل عن قوله فلها حصول له إلى قوله بل حصولها في نفسها حصولها لفاعلها لا أن تلك الصور حالة في النفس والنفس محل لها كالأعراض الحالة في الأجسام. وقال قدّس سرّه في ذلك في آخر الحجّة الثالثة من الفصل السادس من الطرف الثاني من المسلك الخامس في العقل والمعقول ما هذا لفظه: إنّ نسبة النفس إلى تلك الصور نسبة الفاعلية والإيجاد، وهذه النسبة أشدّ وآكد من نسبة المحل المنفعل لأنّ نسبة الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالإمكان، والوجود آكد من الإمكان في باب النسبة (ص٣٦٨ ج١ ط١).

* قوله: «وليس من شرط حصول شيء...» قد ذهب غير واحد إلى أن العلم هو انفعال النفس من صور الأشياء، بعنوان أنّ النفس كلوح تحلّ فيه وتنتقش عليه صور الأشياء، والمصنّف نفى الانحصار بقوله بل ربّما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفيّة... الخ.

ثمّ إنّ حصول شيء لشيء على الوجه المحقّق الثاني أيضاً وصف ناعت للشيء فإنّ نفي المعلول من حيث إنّه موجود معلول قائم بالغير الذي هو علّته يوجب نفي العلّة أيضاً فإنّ وجود العلّة التامّة لاينفكّ عنه معلوله وإن كان وجود العلّة في مرتبة ذاته غنياً عن المعلول فالمعلول من حيث إنّه يطرد العدم عن علّته وصف لعلّته. وسيأتي كلام المصنّف في ذلك في موضعين آخرين من هذا المنهج احدهما في الفصل الثالث عند نقل قول القوشجي وردّه حيث قال وتحقيق المقام أنّ تشخص الماهيّة المتكثّرة

له، بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية، كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري *حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها *كما ستعلم في مباحث العلم، وليس قيامها به ـ تعالىٰ ـ قياماً حلولياً ناعتياً.

*وكل صورة حاصلة لموجود مجرّد عن المادّة بأيّ نحو كان، فهي مناط عالمية

الأفراد...الخ. وثانيهما في دفع الإشكال الرابع في قوله ثمّ علىٰ تقدير أن يكون للصور الخيالية... الخ.

* قوله: «حصولات أشدّ من حصولها لنفسها...» وذلك لأنّ قوام الشيء وتحقّقه من جانب كماله وتمامه أقوىٰ وأتمّ من جهة زواله ونقصانه، وارتباط الموجودات ببارئها وحصولها له انّما كان هو انتسابها إلى كمالها وتعلّقها به أي التدلّي والربط المحض بعلّتها، وهذا أعلىٰ وأشمخ من حصولها لأنفسها لو خليت وطباعها، أو حصولها لقوابلها بل ليس لأنفسها أثر لولا هذا الربط الإضافي الإشراقي، فقس علىٰ هذا منشآت النفس وحصولها لها.

* قوله: «كما ستعلم في مباحث العلم» أي في الفصل الثالث من الطرف الأوّل من المسلك الخامس في العقل والمعقول. وقوله: «ليس قيامها به تعالىٰ قياماً حلوليّاً ناعتيّاً» قد تقدّم بيان المعاني الناعتيّة في الفصل الأخير من المنهج الأوّل في الوجود الرابطي حيث قال: والثاني ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتيّة... الخ.

* قوله: «وكل صورة حاصلة لموجود مجرد...» علم شيء بشيء يكون إمّا أنّ المعلوم عين العالم كعلم الجوهر المجرد مثلاً بذاته لأنّ المجرّد نفسه معلوم بالذات له. فليس المعلوم بالذات خارجاً عن صقع العالم، والتغاير بين العالم والمعلوم بالاعتبار واللّحاظ حينئذ. وإمّا أنّ المعلوم مرتسم على لوح النفس فالعلم ارتسامي والصور المعلومة أعراض على العالم فعلم النفس الناطقة بالأمور المادّيّة مثلاً خارج عن صقع النفس المجرّدة من حيث إنّها صور مادية ارتسامية حاكية عن الخارج فالمعلوم على هذا الوجه وجود ذهني، ولكن تلك الصور المعلومة من حيث إنّها مدركات النفس فهي في صقع النفس ومتحدة معها وجوداً. وإطلاق العرض على الصورة المعلومة يناسب الحكمة الذائعة. وأمّا كونها وجوداً ذهنياً فلا ينافي كونها عين النفس من حيث إنّها صور علمية.

والرجوع إلى العين الخامسة والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون، وكذلك إلى الدرس السادس من كتابنا دروس اتّحاد العاقل بالمعقول يسهّل الخطب ويجديك جدّاً في المقام.

وأمّا انّ المعلوم فعل العالم ومخلوقه كالصور الخيالية مثلاً للنفس الإنسانية بل المعلوم الذي هو من منشآت النفس أعمّ من أن يكون مجرّداً برزخياً كالصور الخيالية، أو مجرّداً تامّاً كالصور

ذلـك المجـرّد بهـا، سواء كانت قائمة بذاته أولا. ومناط عالمية الشيء بالشيء حصـول صورة ذلك الشيء له، سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها، أو غيره فيكون حصولها إمّا فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً لها، وإمّا عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها. فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالمية أعمّ من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له.

*فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية، والأفلاك المتحرّكة والساكنة، والعناصر والمركّبات وسائر الحقائق تشاهدها بنفس حصولاتها لها لا *بحصولات أخرى، وإلاّ تتسلسل.

العقلية، وكما أنّ الصور الخيالية مثلاً باقية بتوجّه النفس وإشرافها وإشراقها عليها وقائمة بها، وفانية بإعراضها عنها كذلك حال المعلولات بالقياس إلى الوجود الواجب تعالى شأنه. كما قيل بالفارسيّة:

بمـحض الـتـفـاني زنـده دارد آفـرينش را اگر نازى كنـد از هم فروريزنـد قالـبـهـا

والمصنّف أشار إلى القسم الأول بقوله سواء كانت الصورة عين الشيء العالم؛ وإلى الثاني بقوله فيكون حصولها إمّا فيه وذلك إذا كان الشيء قابلاً ومحلاً لها؛ وإلى الثالث بقوله وإمّا عنه وذلك إذا كان فاعلاً لها. ثمّ لخصّ كلامه في الوجوه الثلاثة فقال: فالحصول للشيء المجرّد الذي هو عبارة عن العالمية أعمّ من حصول نفسه، أو الحصول فيه، أو الحصول له.

* قوله: «فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها...» قد ذكر فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي في رسالته في النفس عشرة تعريفات للحكمة عاشرها أنّ الحكمة هي معرفة الإنسان نفسه، وقد تقدّم في أوّل الكتاب حول تعريف الحكمة. أقول: وذلك لأنّ كلّ الصيد في جوف الفرا، وفيك انطوى العالم الأكبر، ومن عرف نفسه عرف الأشياء كلّها بل عرف ربّها لأنّ معرفتها مرقاة معرفة الربّ بل معرفة النفس معرفة الربّ عند الراسخين في الحكمة المتعالية.

نام أحـمـد نام جمـله انـبـياسـت چونـكـه صد آمـد نود هم پيش ماسست

* قولـه: «لا بحصـولات أخرى وإلاّ تتسـلسل» يعني أنّ علم النفس بالأشياء إذا كان بالارتسامي كانت الأشياء معلومة لها بالعرض، وصورها معلومة لها بالذات، لا أنّ تلك الصور المعلومة معلومة لها بالارتسامي أيضاً أي لاتكون تلك الصور المعلومة معلومة بالعرض حتى تكون لتلك الصور صور أخرى وهلّم جرّاً حتى يتسلسل تعاقب الصور؛ فعلم النفس بتلك الأشياء الخارجة ارتسامي، وبصـورها حضوري أي انّ نفس صورها حاضرة لدى النفس. هذا على ماذهب إليه أهل الحكمة الذائعة كالمشاء وغيرهم؛ وأمّا على مشرب التحقيق الذي عليه المصنّف وأترابه من العارفين بالله فتلك الصور العلمية تصير راسخة في متن جوهر النفس بشراشرها ونافذة في ذات هويّتها بحيث تصير

وذلـك لأنّ البـاري ـ تعالىٰ ـ خلّاق الموجودات المبدعة والكائنة، *وخلق

عين النفس. ولا يخفىٰ عليك أنّ الحضوري الذي يقول به أهل الحكمة الذائعة من أنّ نفس الصورة حاضرة عند النفس من دون الاتّحاد فهو بمعزل عن التحقيق لأنّ ذات النفس على هذا الوجه غير بصيرة وليست ذات عين لأنّ نور العلم لم يصرعينه، ولا يعلم القائل بعدم الاتّحاد أنّ النفس العمياء كيف ترىٰ هذه الصورة المجرّدة العلمية ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

* قولـه: «وخلق النفس الإنسانية مثالاً لذاته...» اعلم أنّ البراهين التوحيدية قائمة على أنّ الحق تعالىٰ منزّه عن المِثْل ليس كمثله شيء، لا عن المثال ولله المَثَل الأعلىٰ. مثل الشيء بالكسر فالسكون مايكون متّحداً معه في الماهيّة، والمثال مايكون للإيضاح وإن لم يتّحد مع الممثّل في الماهيّة. قال المولوي في أوائل الدفتر الرابع من المثنوي:

فرق وإشـكـالات آيد زاين مقـال ليك نبـود مثـل باشـد اين مثـال
فرقـهـا بيحـد بود از شخص شير تا بشـخص آدمـي زاد دلـير
ليك در وقـت مثـال ايخـوش نظر اتّـحـاد از روى جانـبـازى نگـر
كان دلـير آخـر مثال شير بود نيسـت مثـل شير در جمـله حدود

ثمّ إنّ العبد يبلغ في السـير إلى الله وفي الله تعالىٰ شأنه مرتبة يقدر فيها على أفعال وآثار فوق العادة البشرية، وهو حينئذ محل مشية الله وإرادته، وعقل بالفعل بل عقل مستفاد مشابه للعقل الفعال، متّصف بأسماء الله العظمىٰ بمعنىٰ أنّه مظهرها الأتمّ والأكمل وله مقام العندية فيصير عقلاً بسيطاً متّحداً بالعقل الفعال، والبرهان قائم على أنّ العقل البسيط كلّ المعقولات وللنفس أن تتّحد به فتصير كل المعقولات: وللعبد حينئذ سلطنة كبرىٰ وسطوة عليا بإذن الله تعالىٰ، وولاية تكوينية يتصرّف في الأشياء كيف يشاء؛ ومع أنّه أعظم خلق الله منزلةً اذ لهم عند العزيز القهّار لأنّ العبد كلّما ازداد معرفة ازداد خشية وخشوعاً، إنّما يخشى الله من عباده العلماء، الذين هم في صلاتهم خاشعون: «الذين هم على صلواتهم دائمون».

خوشـا آنـان كه دائـم در نمازنـد بهـشـت جاودان بازار شان بي

وهذه جنة اللّقاء رزقناها الله تعالىٰ وإيّاكم.

قال المصنّف في أول المجلّد الثالث من هذا الكتاب العظيم: ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية أنه قال سبحانه: يا ابن آدم خلقتك للبقاء وأنا حي لاأموت أطعني فيما أمرتك وانته عمّا نهيتك أجعلك مثلي حيّاً لايموت. وورد أيضاً عن صاحب شريعتنا في صفة أهل الجنّة انّه يأتي إليهم الملك فإذا دخل عليهم ناولهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلّم عليهم من الله فإذا في الكتاب من الحيّ القيّوم الذي لايموت إلى الحيّ القيّوم الذي لايموت. أمّا بعد فإنّي أقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون.

فإذا صار الإنسان المثل الأعلىٰ للحق تعالىٰ فهو عالَم عقلي مضاهٍ للعالم العيني. والله سبحانه

النفس الإنسانية مثالاً لذاته وصفاته وأفعاله، فإنّه ـ تعالىٰ ـ منزّه عن المثل لا عن المثال، فخلق النفس مثالاً له ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً لتكون معرفتها مرقاةً لمعرفته، فجعل ذاتها مجرّدةً عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، يخلق مايشاء ويختار لما يريد، إلّا أنّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقوام، لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها. *وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود توجب وهن قوّته وضعف وجوده، فلهذا ما يترتّب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصّة يكون *في غاية ضعف الوجود، بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري ـ تعالىٰ ـ

خلق العالم الكياني على أحسن نظام وأتمّ هيئة وأجمل صورة، وهذا المثال الأعلىٰ يخلق أظلال موجودات الكياني وأشباهها في صقع ذاته وفي خارج محلّ همّته مشابهاً لها، وباتّحاده بالعقل البسيط يرىٰ ملكوت السموات والأرض فضلاً عن أشباهها وأظلالها.

هر آنكس زحكمت برد توشه اى جهانى است افتاده در گوشه اى

واعلم أنّ مثلي في الأثر المذكور «أجعلك مثلي حيّاً لايموت» يصحّ قراءته بفتح الأول والثاني، وبكسر الأول وسكون الثاني. وعلى الأول ظاهر، وعلى الثاني فالمثل ليس بمعناه المتقدّم ذكره في عرف أهل الميزان والفلسفة، بل المثل هو بمعناه المثلي الظلّي كما أنّ للإنسان وحدة حقّة ظلّيّة في قبال الوحدة الحقّة الحقيقية التي للوجود الصمدي تعالىٰ شأنه، بل كما في ذلك الأثر أيضاً حيث قال من الحيّ القيّوم إلى الحيّ القيّوم، فإنّ الثاني هو الحيّ القيّوم الظلّي، وكذلك في جميع ما يتّصف العبد بها من الأسماء الحسنىٰ والصفات العليا، وقد فسّر المثل في قوله سبحانه ليس كمثله شيء على هذا المعنى اللطيف، والمثل على هذا الوجه هو الكامل القطب على الإطلاق فليس مثل هذاالمثل أحد فان كلّ أحد من رعاياه. قال القيصري في شرحه على الفصّ الإلياسي من فصوص الحكم: وليس ذلك المثل إلّا الإنسان المخلوق على صورته المتّصف بكمالاته إلّا الوجوب الذاتي الفارق بينهما (ص٤١٥ ط١ من الحجري).

* قوله: «وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود...» اعلم أنّ الوحدة كلّما كانت آكد كان الوجود أشدّ وأقوم وأشرف. ومن كلام فيثاغورس الحكيم: إنّ شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة وكلّ ماهو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل.

* قوله: «في غاية ضعف الوجود» لا على الإطلاق كما أشرنا إليه غير مرّة، ولذا استثنى بقوله:

وإن كانت الماهيّة محفوظة في الوجودين، فلا تترتّب عليه الآثار المرتّبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللّهم إلاّ لبعض المتجرّدين عن جلباب البشرية من

«اللّهمّ إلاّ لبعض المتجرّدين عن جلباب البشرية».

اعلم أنّ أكثر النفوس كان محلّ قدرتهاوموطن حكومتها وموضع أمرها ونهيها مملكة وجودها لاتتجاوز عنها إلى الخارج عن مملكتها، بل تخلق وتوجد صوراً خيالية مثلاً في باطن أبدانهم وأصقاع ذواتهم لاتنال غيرهم كما لايطّلع عليها غيرهم. ولكن بعض النفوس القوية المجرّدة عن الجلباب البشري لشدّة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وقوّة الفهم والتعقّل بالملكوت الأعلىٰ تظهر عليها الأوصاف الإلهية وتتجلّىٰ لهم الأخلاق الربوبية كالحديدة المحماة حيث صارت لكمال قربها بالنّار ناراً وتحرق كما تحرق النّار فلهم أن يوجدوا أشياء في الخارج عن صقع مملكتهم بحيث تكون تلك الأشياء موجودات عينيّة خارجية في قبال الموجود الذهني، وإن كانت باقية بتوجّه النفس إليها وفانية بإعراضها عنها وكأنّها شعلة من شعلات إشراقات النفس، فما أوجدته كان بصفات الموجود العيني كما هو المأثور عن ثامن الأئمة علي بن موسى الرضا (ع) من خلقه وإيجاده أسداً خارجياً حيث أشار إلى نقش الأسد على الستر فصار أسداً يفترس، وذلك لأنّه كان إبراهيمي المشهد حينئذ واسم نفخت فيه من روحي كما قلت في دفتر دل بالفارسيّة:

به بسم الله الرحمن الرحيم است	كه عارف محيي عظم رميم است
چو خود اسم وليّ كرد گار است	نفخت فيه من روحي شعار است
بنفخي جان دِهد بر شكل بيجان	خرد از او چو مار سَلَّه پيچان
بگاو مرده با پايش كند هي	از آن هي گاو مرده مي شود حي
به امرش شير پرده شير گردد	بغرّد در دم آدم گير گردد
زگل سازد همي بر هيأت طير	دمد در او شود طير و كند سير
براي مسّ سرّ اسم محيي	بخواهد از خدايش كيف تحيي
باذن او بيابد رهنمون را	بگير دچار مرغ گونه گون را
چه مرغان شگفت پر فسوسي	زنسر و بط و طاوس و خروسي
نمايد هر يكي را پاره پاره	به هر كوهي نهد جزئي دو باره
بخواند نام آنانرا به آواز	كه در دم هر چهار آيد به پرواز

البيت الثالث ناظر إلى قوله سبحانه حكاية عن روحه عيسىٰ ـ عليه السّلام ـ: ﴿أنّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً باذن الله﴾ الآية (آل عمران ٤٩).

والبيت الرابع ناظر إلى احياء الإمام موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ البقرة الميتة في منى على التفصيل المذكور في الأثر المروي في الجوامع. ففي الحديث السادس من باب مولد أبي الحسن موسى

....

ـــــــــــــــــــــ

بن جعفر (ع) من حجّة الكافي بإسناده إلى عبدالله بن المغيرة قال مرّ العبد الصالح بامرأة بمنى وهي تبكي، وصبيانها حولها يبكون، وقد ماتت لها بقرة فدنا منها... الحديث (ج١ ص ٤٠٤ من الكافي المعرب).

والخامس ناظر إلى ما أشرنا من تصرّف الإمام عليّ بن موسىٰ الرضا ـ عليهما السلام ـ نقش الأسد على الستر.

والسادس وما بعده ناظر إلى قوله سبحانه حكاية عن خليله إبراهيم ـ عليه السّلام ـ: «وإذ قال إبراهيم ربِّ أرني كيف تحيي الموتىٰ» الآية (البقرة ٢٦٠).

ثمّ انّ تشبيه العارف بالحديدة كما فعله الشيخ الإشراقي والمحقّق الطوسي في الإشارات وإن كان صحيحاً من وجه لكن العارف إذا اتصل بالنور الإلهي ودخل في بحر العظمة الغير المتناهي فالأمر أرفع من ذلك التشبيه:

آهنـي چه آتـشى چه لب به بنـد   ريش تشـبـيه مشـبّـه را بخـنـد

ثمّ إنّه ـ قدّس سرّه ـ في قوله: «اللّهمّ إلّا لبعض المتجرّدين...» كأنّما يلتفت إلى قول الشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه ـ في أول النمط التاسع من الإشارات في مقامات العارفين حيث قال: ان للعارفين مقاماتٍ ودرجاتٍ يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، وكأنّهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفيّة فيهم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها... الخ.

وقال المحقّق الطوسي في الشرح: الجلباب الملحفة. والجلباب ما يتغطّىٰ به من ثوب وغيره. ونضا الثوب أي خلعه. والمراد من قوله فكأنّهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس أنّ نفوسهم الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان لكنّها كأن قد خلعت تلك الجلابيب وتجرّدت عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس متّصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر. ولهم أمور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام، وتكلّ عن بيانه الألسنة. وابتهاجاتهم بما لا رأت عين ولا سمعت أذن، وهو المراد من قوله عزّ من قائل: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعين﴾، وأمور ظاهرة عنهم هي آثار كمال وإكمال، تظهر من أقوالهم وأفعالهم، وآيات تختصّ بهم التي من جملتها تعرف بالمعجزات والكرامات. وهي امور يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف عليها ويقرّ بها. إنتهىٰ.

وفي ذلك قال مولانا إمام الموحدين، وبرهان السالكين، وقدوة المتّقين روحي له الفداء لكميل بن زياد النخعي ـ رحمة الله عليه ـ كما في النهج وغيره: أللّهمّ بلىٰ لاتخلو الأرض من قائم لله بحجّة إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً ـ إلى قوله ـ عليه السّلام ـ: هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة،

أصحاب المعارج، *فإنّهم لشدّة اتّصالهم بعالم القدس ومحلّ الكرامة وكمال قوّتهم *يقدرون علىٰ إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتّبة عليها الآثار، *وهذا الوجود للشيء الذي لا تترتّب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمّىٰ بالوجود الذهني والظلّي، وذلك الآخر المترتّبة عليه الآثار يسمّىٰ بالوجود الخارجي والعيني.

وباشروا روح اليقين، واستلانوا مااستوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلىٰ... الخ، قال العارف الرومي في المثنوي المعنوي:

چون اویس از خویش فانی گشته بود	آن زمینی آسمانی گشته بود
آن هلیله پروریده در شکر	چاشنی تلخیش نبود دگر
آن هلیله رسته از ما و منی	نقش دارد از هلیله طعم نی
آن کسی کز خود بکلّی در گذشت	این منی ومایی خود در نوشت
گفت نوح ای سرکشان من من نیم	من زجان مردم بجانان می زیم
چون زجان مردم بجانان زنده ام	نیست مرگم تا ابد پاینده ام
چون بمردم از حواس بو البشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من من نیستم این دم زهوست	پیش این دم هر که دم زد کافر اوست
گر نبودی نوح را از حق یدی	پس جهانی را چسان برهم زدی

* قوله: «فإنّهم لشدّة اتّصالهم بعالم القدس...» الحديث الرابع من باب أخوة المؤمنين بعضهم لبعض من أصول الكافي بإسناده إلى عليّ بن رئاب عن أبي بصير قال سمعتُ أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول: المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد إن اشتكىٰ شيئاً منه وجد ألمَ ذلك في سائر جسده، وأرواحهما من روح واحدة، وانّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها (ج٢ المعرب ص١٣٣).

* قوله: «يقدرون علىٰ إيجاد أُمور...» تلك الأُمور هي المعجزات والكرامات والآيات الغريبة والإخبار عن الغيب ونحوها. والإيجاد هو التصرف في مادة الكائنات. وكان النمط العاشر من الإشارات للشيخ الرئيس في أسرار الآيات وشرح المحقّق الطوسي عليه في هذا المرصد الأسنىٰ والمقصد الأقصىٰ في غاية الجودة والإتقان، فعليك بالنيل بما يحويها ذلك النمط من أسرار الآيات الصادرة عن النفس الناطقة، وكتابنا سرح العيون في شرح العيون أيضاً حاوٍ لما تشاؤه في المقام.

* قوله: «وهذا الوجود للشيء الذي لايترتّب...» صرّح بتعريف الوجود الذهني. ولكن يجب أن يكون في ذكرك أنّ الوجود الذهني من حيث إنّه ظلّي ففيه نوع حكاية عن العين الخارجية، وسيصرح المصنّف به في عدّة مواضع آتية.

ويؤيّد ذلك ماقاله الشيخ الجليل محيي الدين العربي الأندلسي ـ قده ـ * في كتاب «فصوص الحكم»: «بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله مالا وجود له إلّا

* قوله: «في كتاب فصوص الحكم...» قاله في الفصّ الإسحاقي منه.

إعلم أنّ الوهم سلطان القوى الجسمانية كما أنّ العقل سلطان القوى الروحانية. قال الشيخ في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من نفس الشفاء: «وفي الإنسان للوهم أحكام خاصّة من جملتها حمله النفسَ على أن تمنع وجود أشياء لاتتخيّل ولا ترتسم فيه وتأبيّها التصديق بها. فهذه القوّة لا محالة موجودة فينا؛ وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي، ولكن حكماً تخيّليّاً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسّيّة، وعنه تصدر أكثر أفعال الحيوانية (ص٣٣٤ ج١ من الرحلي).

وكذا أفاد قريباً منه في أول الفصل الثالث من تلك المقالة بقوله: «انّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محقّقاً؛ وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان الوهم يكذّبه: والحيوانات وأشباهها من الناس انّما يتبعون في أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل منطقياً (نطقيا ـ خ ل) له بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط... الخ (ص٣٣٩ من تلك الطبعة).

غرضنا من نقل مافي الشفاء أنّ مراد صاحب فصوص الحكم من الوهم هل هو الوهم بالمعنى المذكور في الشفاء ونحوه من صحف حكميّة أخرى، أو الوهم بمعنى التوجّه والهمّة ولكن عبّر التوجه والهمة بالوهم إشارة إلى أنزلية همّة العامّة عن العارف، أي العامّي بهمته الوهميّة يخلق فقط في قوة خياله مالا وجود له إلّا فيها، بخلاف العارف فإنّه يخلق بهمّته الروحية الملكوتية مايكون له وجود من خارج محلّ الهمّة؟

وفي تعليقة على بعض نسخنا المخطوطة من الأسفار فسّر الوهم بالوجه الثاني، ولكن لم يسمّ قائله، وعبارة التعليقة هكذا: «بالوهم يخلق أي بالهمّة، تعبيرها بالوهم إشارة إلى أنزلية همّة العامّة عن العارف» إنتهى.

والحكيم الإلهي آقا علي المدرّس الزنوزي صاحب بدائع الحكم فسّر الوهم بالهمّة أيضاً. ولكن استاذنا الحكيم الأعظم والفقيه الأفخم الآية الحاج الميرزا السيّد أبا الحسن الرفيعي القزويني رفع الله المتعالى درجاته لم يرتض بذلك التفسير، وأظهر في مجلسه الأعلىٰ في أثناء تقريره دراسة الأسفار في المقام عدم ارتضائه به، وحمل الوهم بالمعني المنقول من الشفاء.

ولكنّي أرىٰ أن ذلك التفسير على الوجه الذي حرّرناه وهو اندراج الهمّة في الوهم أي الهمّة الوهميّة متين شريف جدّاً لأنّ الموجد سواء كان العامّي أو العارف هو إرادة النفس وتوجّهها وقصدها

إلّا أنّ توجّه النفس المعبّر عنه بالقصد والإرادة والهمة ونحوها لايقدر في العامّي أن يوجد الأشياء في الخارج عن محلّ الهمّة لضعف نفوسهم، بخلاف العارف. وإنّما عبّر بالوهم في العامّي إشارة إلى أنزلية همة العامة عن العارف كما تقدّمت الإشارة إليه.

وكلام الشارح القيصري ناظر إلى ما أخترناه حيث قال في الشرح:

لّما كان كلامه ـ رضي الله عنه ـ في العالم المثالي، وهو ينقسم إلى مطلق ومقيّد، والمقيّد هو الخيال الإنساني، وهو قد يتأثّر من العقول السماوية والنفوس الناطقة المدركة للمعاني الكلّيّة والجزئية فتظهر فيه صور مناسبة لتلك المعاني، وقد يتأثّر من القوى الوهميّة المدركة للمعاني الجزئية فقط فتظهر فيه صور تناسبها. والثاني قد يكون بسبب سوء مزاج الدماغ، وقد يكون بسبب توجه النفس بالقوة الوهميّة إلى إيجاد صورة من الصور كمن يتخيّل صورة محبوبه الغائب عنه تخيّلاً قويّاً فتظهر صورته في خياله فيشاهده، وهذا أمر عام يقدر على ذلك العارف بالحقائق وغيره من العوام. ذكر ـ رضي الله عنه ـ هنا هذا المعنىٰ ونبّه أنّ العارف يخلق بهمته أي بتوجّهه وقصده وبقوّته الروحانية صوراً خارجة عن الخيال موجودة في الأعيان الخارجية كما هو مشهور من البدلاء بأنّهم يحضرون في آن واحد في أماكن مختلفة ويقضون حوائج عباد الله. فالمراد بالعارف هنا الكامل المتصرف في الوجود لا الذي يعرف الحقائق وصورها ولا تصرف له.

وانّما قال مايكون له وجود من خارج محلّ الهمّة أي خارج الخيال الذي لنفسه احترازاً عن أصحاب السيمياء والشعبدة فإنّهم يظهرون صوراً خارجة من خيالاتهم لكن ليست خارجة من مقام الخيال لظهورها في خيالات الحاضرين بتصرّفهم فيها، والعارف المتمكّن في التصرّف بهمّته يخلق مايخلق في عالم الشهادة قائماً بنفسه كباقي الموجودات العينية، والغيب أيضاً كالصور الروحانية التي يخلقها فيدخل بها في عالم الأرواح.

ولا ينبغي أن تتأبّىٰ وتشمئزّ نفسك من إسناد الخلق إلى المخلوق فإنّ الحق سبحانه هو الذي يخلقها في ذلك المظهر لا غيره إلّا أنّ الخلق يظهر حينئذ من مقامه التفصيلي كما يظهر من مقامه الجمعي. ومن هنا يعلم سرّ قوله فتبارك الله أحسن الخالقين. إنتهىٰ كلام القيصري ـ قده ـ.

بيان: يعني القيصري بقوله: «فتظهر فيه صور مناسبة لتلك المعاني» المعاني المدركة للنفس. ويعني بقوله: «فتظهر فيه صور تناسبها» صوراً تناسب تلك المعاني الجزئية المدركة للوهم. ويعني بقوله: «والثاني قد يكون» التأثّر من الوهم. ويعني بقوله: «أي خارج الخيال الذي لنفسه» موجوداً قائماً بنفسه. وقوله: «بالغيب أيضاً» عطف على قوله في عالم الشهادة. وقوله: «فيدخل بها في عالم الأرواح» يعني يصير عقلاً بالفعل.

وأمّا البدلاء ففي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: وفي بعض التفاسير سئل أبو سعيد

فيها، *وهذا هو الأمر العام، والعارف يخلق بالهمّة مايكون له وجود من خارج محلّ الهمّة. ولكن لاتزال الهمّة تحفظه ولا يؤودها حفظه أي حفظ ما خلقته. فمتىٰ طرأ على العـارف غفلة عن حفظ ماخلق عُدِم ذلـك المخلوق، *إلّا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، وهو لا يغفل مطلقاً، بل لابدّ له من حضرة

عن الأوتاد والأبدال أيّهما أفضل؟ فقال: الأوتاد. فقال: كيف؟ فقال: لأنّ الأبدال ينقلبون من حال إلى حال ويبدلون من مقام إلى مقام، والأوتاد بلغ بهم النهاية وتثبت أركانهم فهم الذين بهم قوام العالم وهم في مقام التمكين.

وقال الملّا عبد الرزاق القاساني في الاصطلاحات: البدلاء هم سبعة رجال يسافر أحدهم من موضع وترك فيه جسداً على صورته بحيث لايعرف أحد أنّه فقد، وذلك معنى البدل لا غير وهم على قلب ابراهيم ـ عليه السّلام ـ. إنتهىٰ.

وقال الشيخ الأكبر في الباب السادس عشر من الفتوح المكّيّة في حديث الأبدال: وقيل سمّوا ابدالاً لأنّهم اعطوا من القوة أن يتركوا بدلهم حيث يريدون لأمرٍ يقوم في نفوسهم على علم منهم... الخ وفي ذلك قال العارف الرومي في الدفتر الثاني من المثنوي:

شير مردانند در عالم مدد　　آنزمان كافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان زهر جا بشنوند　　آنطرف چون رحمت حق ميدوند
آن ستونهاى خللهاى جهان　　آن طبيبان مرضهاى نهان

* قوله: «وهذا هو الأمر العام» أي الشامل لكل إنسان. وقوله: «ولكن لاتزال الهمّة تحفظه ولا يؤودها حفظ ماخلقته...» الضمير المتّصل المفعولي في تحفظه يرجع إلى ما في قوله والعارف يخلق بالهمّة مايكون له وجود من خارج محلّ الهمّة؛ والضمير في يؤودها إلى الهمّة. ويؤود كيقول من الأود، قال عزّ مَنْ قائل: وسع كرسيه السموات والأرض ولايؤوده حفظهما، أي لايثقله ولا يشق عليه. وإنّما لايثقل الهمّة حفظ ما خلقته لكمال سعة النفس الناطقة، ولأنّ الهمّة من قوى النفس فما خلقته الهمّة شأن من شؤون النفس ولمعة من لمعاتها وفعل لها وهو ليس إلّا النفس لقيامه بها قيام الفعل بفاعله فليس إلّا النفس. ولذا اتىٰ بالفاء الفصيحة فقال فمتىٰ طرأ على العارف... الخ.

* قوله: «إلّا أنّ يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات» وذلك لسعة قلب العارف. اعلم انّ كلّ موجود تنزل في المادة أي ظهر في النشأة الطبيعية فلا بدّ من أن يتنزل من المبادئ العالية ويتجاوز عنها لا علىٰ نحو التجافي والمزايلة، وذلك لعدم جواز الطفرة سواء كانت في الطبيعة أو في ماورائها، وإن كان إطلاق الطفرة في ماوراء الطبيعة على سبيل التوسّع في اللفظ. وتلك المبادئ المترتّبة طولاً هي الأعيان الثـابتـة والقلم واللّوح المحفوظ والنفوس الفلكية وعالم المثال النزولي، وتسمّىٰ عند العـرفـاء بالحضـرات الخمس. فالـموجود الصنعي الطبيعي في الخارج موجود في علله أي في تلك

الحضـرات. فالعلل أيضـاً موجـودة في ذلـك الموجود الصنعي الماديّ، والعارف الذي ضبط جميع الحضرات إذا توجّه بحضرة من الحضرات التي هي مواطن منشأ ذلك الموجود المادّي فقد توجّه إلى ذلك الموجود الماديّ، كما انّه إذا توجّه إلى المبادئ الوسطية توجّه إلى ما فوقها وما دونها أيضاً لأنّ جميعها مرتبط في سلك واحد. هذا ماأفاده الأستاذ الأعظم آية الله الرفيعي القزويني شرّف الله نفسه وأعلىٰ مقاماته ورفع درجاته حين دراسته هذا المنهج من الأسفار.

وأقول: تعريف الحضرات الخمس يوجد في كتب أهل الله على وجوه كثيرة كما يشهد بذلك كلام العلّامة القيصري في الفصل الخامس من مقدّماته على شرح فصوص الحكم، وكذا في شرحه على الفص الإسحاقي من الفصوص في هذا المقام؛ وكلام صدر الدين القونوي في النفحات وقد نقله العلامة ابن الفناري في مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود (ص١٠٣ من المطبوع على الحجر)، وكلام غيرهم في مواضعه.

قال القيصري في الفصل المذكور: لما كانت الحضرات الإلهية الكلّيّة خمساً صارت العوالم الكلّيّة الجامعة لما عداها أيضاً كذلك. وأول الحضرات الكلّيّة حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية؛ وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك؛ وحضرة الغيب المضاف وهي تنقسم إلى مايكون أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة؛ وإلى مايكون أقرب من الشهادة وعالمه عالم المثال. وإنّما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين لأنّ للأرواح صوراً مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلقة، وصوراً عقلية مجـرّدة مناسبة للغيب المطلق؛ والخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو عالم المثال المطلق وهو مظهر عالم الجبروت أي عالم المجـردات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية وهي مظهر الحضرة الأحدية.

وقال في الفصّ الإسحاقي في بيان قول الشيخ في المقام: «إلّا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات»: المراد بالحضرات إمّا الحضرات الخمس الكلّيّة وهي عالم المعاني والأعيان الثابتة وعالم الأرواح وعالم المثال وعالم الشهادة وعالم الإنسان الكامل الجامع بين العوالم. وإمّا الحضرات العلوية السماوية والسفلية الأرضية وغيرها من العناصر.

وإنّما تنحفظ تلك الصورة إذا لم يكن العارف المتحقّق بجميع المقامات والمتّصف بكلّ الأسماء والحضرات غافلاً عن تلك الصورة في حضرة مّا منها لأنّ مايحصل في الوجود الخارجي لا بدّ وأن تكون له صورة أوّلاً في الحضرة العلمية ثمّ العقلية القلمية ثمّ اللّوحيّة ثمّ السماوية والعنصرية وما يتركّب منها. فإذا كانت همّته حافظة لتلك الصورة في حضرة من تلك الحضرات العلوية تنحفظ تلك

يشهدها. فإذا خلق العارف بهمّته ما خلق، *وله هذه الإحاطة، ظهـر ذلك الخلق بصورته في كلّ حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة مامن الحضرات حافظ لما فيها من صورة

الصـورة في الحضرات السفلية لأنّها روح الصور السفلية، وإذا كانت حافظة إيّاها في الحضرات السفلية تنحفظ في غيرها أيضاً لكون وجود المعلول مستلزماً لوجود علّته ووجود الصورة دليلًا لوجود المعنىٰ وإن كانت همّته غافلة عنها للزوم تطابق الصور بين الحضرات الإلهيّة. وتؤيّد ذلك أحوال أصحاب الكرامات إذا أخبروا عن حدوث أمر مّا أو زواله فإنّهم يشاهدون ذلك أولاً في الحضرات السماوية، ثمّ يوجدون ما يشاهدون في الحضرات السفلية. إنتهىٰ ما أردنا من نقل ما أفاده القيصري.

وقد يعبّرون عن الحضرات الخمس باللّاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع أي الإنسان الكامل.

وفي الفريدة الثالثة من المقصد الخامس من غرر الفرائد للمتألّه السبزواري في أصول المعجزات والكرامات (ص٣٢٦ ط الناصري): صاحب هذه المرتبة لايحتجب بالخلق عن الحق تعالىٰ، ولا بالحق عن الخلق بل يرى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، وله الفناء بعد البقاء والبقاء بعد الفناء، ويشاهد نوره في كلّ مايسمع ويرىٰ، ويلاحظ وجهه من كلّ مايظهر ويخفىٰ.

وقال في تعليقته على ذلك المقام: لايحتجب بالخلق عن الحق تعالىٰ كاحتجاب أهل الكثرة وأهل الغفلة، ولا بالحقّ عن الخلق كأهل الجذبة وهذا أيضاً نقص وجمع مكسّر، والكامل هو الجامع للمرتبتين وهو الجمع السالم، وختمهم في مقام جمع الجمع وجمع منتهى الجموع كما أخبر عن مقامه بقوله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: لي مع الله وقت لايسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل. إنتهىٰ.

أقول: نقلنا كلام صاحب الغرر تنظيراً وتأييداً لكون العارف ضابطاً لجميع الحضرات. ثم ان الحضرات الخمس على ايّ وجه من الوجوه المذكورة كانت وعبّرت فالشيء الموجود في عالم الشهادة المطلقة يتنزل من مباديه الطوليّة قال عزّ من قائل: ﴿وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم﴾ (الحجر ٢١)؛ وقال تعالىٰ شأنه: ﴿يدبرّ الأمر من السّماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه﴾ (السجدة ٥). والعارف إذا كان كاملاً يعرف في كلّ مرتبة من الوجود ما قبلها وما بعدها لأنّ ما قبلها جمع ومتن لها كما أن ما بعدها فرق وشرح لها فتبصر.

* قوله: «وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته» أي وله هذه الإحاطة بالحضرات ظهر ذلك المخلوق بهمّته بصورته. وقوله: «وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً» وذلك لسراية جمعية همّته من كل صورة إلى سائرها. وقوله: «لما فيها من صورة خَلْقِه...» أي لما في تلك الحضرة وهي حضرة مّامن الحضرات من صورة خلقه أي مخلوقه انحفظت جميع الصور في جميع الحضرات بحفظ العارف تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها.

خلقـه، انحفـظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ماغفل عنها، *لأنّ الغفلة ماتعمّ قطّ لافي العموم ولا في الخصوص، *وقد أوضحت هنا سرّاً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر.

قال: *وهذه مسألة أخبرتُ عنها أنّه ماسطرها أحد في كتاب لا أنا ولاغيري،

---

* قوله: «لأنّ الغفلة ما تعمّ قط لا في العموم ولا في الخصوص» فسّره القيصري بوجهين: أحدهما قوله: أمّا الغفلة عن جميع الحضرات فلايمكن لأحد سواء كان كاملاً أو غير كامل لا في عموم الخلائق ولا في خصوصهم لأنّهم لابدّ أن يكونوا مشتغلين بأمر من الأمور التي هي مظاهر الأسماء الإلهية، غايته أن العارف يعرف أن الأمور كلّها مجالي ومظاهر للحق وغيره لايعرف ذلك، فلايمكن أن تعمّ الغفلة بحيث لايكون الإنسان مشتغلاً بحضرة من حضرات الحق.

والوجه الثاني هو قوله: أولا في عموم الحضرات يعني في جميعها ولا في خصوصها أي في حضرة خاصّة فهذا بالنسبة إلى الكامل، وأمّا غيره فقد يغفل عن حضرة خاصة وإن كان لا يغفل عن جميعها.

أقول: وجه ربط العبارة بالمدعى من قول صاحب الفصوص «لأنّ الغفلة ما تعم قط» على أول الوجهين هو أنّ العارف لايغفل عن حضرة مالا محالة لأنّ الغفلة ما تعم قط. فإذا كان العارف غفل عن حضرة ما فهو شاهد حضرة أخرىٰ من الحضرات، فإذا كان شاهداً حضرةً ما فهو حافظ تلك الصورة لما دريت آنفاً. وأما وجه الربط على الوجه الثاني فواضح لأن العارف الكامل المتصرف في الوجود لايغفل عن الحضرات لا في عمومها ولا في خصوصها فهو حافظ لما فيه من صورة خلقه.

* قوله: «وقد أوضحت هنا سراً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر» لم يذكر المصنّف كلام الشيخ الأكبر كاملاً ولم يأت بقوله في بيان العلّة التي أتىٰ بها الشيخ في أن أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر. ومن أراد أن يطّلع عليها فعليه أن يرجع إلى الفص الإسحاقي من فصوص الحكم وشروحه إن اخذت الفطانة بيده. ومعنىٰ قوله أهل الله يغارون بالفارسيّة: اهل الله بر اظهـار اينگونه راز رشك مى‌ورزند زيرا كه عارف سر مى‌دهد و سر نمى‌دهد.

* قوله: «وهذه مسألة أخبرت عنها...» أخبرت على الصيغة المجهولة. والمخبر رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ كما نصّ به الشيخ في أول فصوص الحكم حيث قال: أمّا بعد فانّي رأيت رسول الله (ص) في مبشرة أريتها في العشر الآخر من المحرم لسنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده (ص) كتاب فقال لي هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعوا به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا.

إعلم أنّ اللّيلة المباركة التي أُنزل فيها القرآن هي البنية المحمّدية ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وإن كان ظرف الإنزال اللّيلة الزمانية أيضاً ولكن المنزل فيها في الحقيقة ليلة القدر الختمية أي البنية

....

المحمّدية لأنّ الإنسان الكامل كما أنّه يوم الله كذلك أنّه ليلة القدر، قال عزّ من قائل: ﴿إنّا أنزلناه في ليلة القدر﴾. واستيفاء البحث عن ذلك الأمر العظيم يطلب في كتابنا «الإنسان والقرآن». والغرض كما أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ أخذ القرآن دفعة واحدة إنزالاً في ليلة قدره في ليلة القدر الزمانية، وبيّنه للناس في ثلاث وعشرين سنة نجوماً تنزيلًا كذلك الشيخ العارف العربي أخذ كتاب فصوص الحكم دفعة واحدة في ليلة قدره إنزالاً من رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وبينه تنزيلًا نجوماً في سبعة وعشرين فصّاً في كل فصّ يذكر كلمة تامة إنسانية ويخصّ الفصّ بها وتلك الكلمات التامات آدم وشيث ونوح وإدريس وإبراهيم وإسحاق وإسماعيل ويعقوب ويوسف وهود وصالح وشعيب ولوط وعزير وعيسىٰ وسليمان وداود ويونس وأيوب ويحيىٰ وزكريّا وإلياس ولقمان وهارون وموسىٰ وخالد ومحمّد ـ صلّى الله عليه وعليهم أجمعين.

وكان السيّد الأجل آية الحق نادرة الدهر العالم العابد الفقيه المحدث الشاعر المفلق العارف المكاشف سيّد العلماء الربانيين الحاج ميرزه علي آقا القاضي التبريزي المتوفّىٰ ١٣٦٦ هـ ق ـ قدّس سرّه ـ الشريف معتقداً في حق الشيخ الأكبر بأنّه ليس له عديل في آحاد الرعية، يعني لا تجد بعد المعصوم له عديلًا، كما لايكون بعد الكتاب والسنّة كتاب عدلاً لفتوحاته وفصوصه في بابه.

وكذلك قال آية الله الفقيه السيّد الصدر ـ رضوان الله تعالىٰ عليه ـ في خاتمة كتابه الموسوم بالمهدي في حق الشيخ ما هذا لفظه: الخاتمة من الأُمور المستحسنة بل اللّازمة ذكر الكتب والمؤلفات التي نقلنا منها أداءً لحق صاحب الكتاب بل هو أقرب إلى سكون نفس القرّاء الكرام واطمئنانهم عند مراجعة الكتاب وهاهي ـ إلى قوله: الفتوحات المكية للعالم العارف المحقق الشيخ أبي عبدالله محيي الدين محمّد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي. والحق انه كتاب مفيد في بابه لا أظن أن يصدر له ثانٍ في عالم المؤلفات.

أقول: وقد ذكر عدة مواضع من كتابه المهدي كلمات الشيخ الأكبر في صاحب العصر والزمان حجّة الله على خلقه الامام المنتظر المهدي الموعود ـ عليه الصلاة والسلام ـ فارجع إلى صفحات ١٩ و٢٣ و٦٧ و٦٨ و ٧٢ و ٧٥ و٧٨ و١٣٨ و٢٣٨ و ٢١٩ من الطبع الأوّل منه في طهران.

وأثنىٰ عليه أبو الفضائل العلّامة الشيخ البهائي في أواخر المجلّد الثالث من كشكوله بقوله: العارف الواصل الصمداني الشيخ محيي الدين بن عربي (ص٣٥٣ ط نجم الدولة) والمصنّف وصفه أيضاً في الفصل ٢٨ من المرحلة السادسة بقوله: «الشيخ الصمداني الربّاني محيي الدين العربي الحاتمي» (ج١ ط١ ص١٩٢).

وكذلك نقل كلامه من الفتوح المكية في بقية الله أرواحنا فداه في خاتمة شرح الحديث السادس والثلاثين من كتابه الأربعين حيث قال: خاتمة ـ إنه ليعجبني كلام في هذا المقام للشيخ العارف الكامل

....

الشيخ محيي الدين بن عربي أورده في كتاب الفتوحات المكية، قال رحمه الله في الباب الثلاثمائة والست والستين من الكتاب المذكور: إن لله خليفة يخرج من عترة رسول الله (ص) من ولد فاطمة ـ عليها السلام ـ، يواطئ اسمه اسم رسول الله (ص) جدّه الحسين بن علي ـ عليهما السلام ـ ...الخ.

أقول: ومن تأمل في كلماته وأحواله وكذا في أحوال تلاميذه وكلماتهم يجده من العلماء بالله حقاً.

ألا ترىٰ كيف يقول: «إنّ لله خليفة» حيث إنّ ظاهره مشعر بأنّه موجود الآن لا أنّه سيوجد بعد كما نص به في الباب الرابع والعشرين من الفتوح المكية: وللولاية المحمّدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمّد ختم خاص هو المهدي، وهو في الرتبة دون عيسىٰ ـ عليه السلام ـ لكونه رسولاً، وقد ولد في زماننا ورأيته أيضاً واجتمعت به، ورأيت العلامة الختمية التي فيه ...الخ (ص٢٤٠ ج١ ط مصر).

وقال في الباب السادس من الفتوح المكية: أقرب الناس إليه ـ يعني إلى رسول الله (ص) ـ علي بن أبي طالب (ع) إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين (ص١٥٤ ج١ ط مصر).

وصنّف كتاب شقّ الجيب في بقية الله وتتمّة النبوّة الإمام المهدي الموعود ـ عليه السلام ـ وله في كتابه الدر المكنون إرجاعات إلى كتابه شق الجيب في المهدي ـ عليه السلام ـ وفيه تصريحات نظماً ونثراً في غيبته وظهوره ـ عليه السلام ـ.

وقال في الباب ٣٧٦ من الفتوح المكية: البسملة من القرآن بلاشك عند العلماء بالله، وتكرّرها في السور كتكرّر ما يكرّر في القرآن من سائر الكلمات.

وله كلمات أُخر في ما تفرّدت به الإمامية نقلنا طائفة منها في العين الإحدىٰ والستّين من كتابنا «سرح العيون في شرح العيون».

وجدير أن يقال في الشيخ إنّه هبة من الله تعالىٰ لجدّه الأعلىٰ حاتم الطائي جزاءً لجوده وسخائه. وكان حجر بن عدي أحد أجداد الشيخ من كبار أصحاب أمير المؤمنين الإمام علي ـ عليه السلام ـ وقتله معاوية لحبّه أمير المؤمنين الإمام علياً ـ عليه السلام ـ، وهو أول من قتل صبراً في الإسلام. وكلامه في ثناء أمير المؤمنين علي ـ عليه السلام ـ معروف حيث قال في جماعة كانوا معه لقاتلهم الذي بعثه معاوية لمّا أمرهم بسب علي ولعنه والتبري منه: ان الصبر على حدّ السيف لأيسر إلينا ممّا تدعونا إليه ثمّ القدوم على الله وعلى نبيّه وعلى وصيّه أحبّ الينا من دخول النار. نقله المسعودي في مروج الذهب (ص١٧ ج٥ من المترجم بالفرنساوية).

ثمّ تعقيب البحث عن كلمات الشيخ وآرائه وأحواله، وكذا عن كلمات تلاميذه يؤدّي إلى الإسهاب، ويخرجنا عن صوب شرح الكتاب، ولكن نأتي بكلام عبد الوهاب بن أحمد الشعراني صاحب الطبقات والميزان الكبرىٰ وغيرهما المتوفىٰ سنة ٩٧٣ هـ ق تبصرة لك فيما فعله الجهّال

إلّا، في هذا الكتاب؛ *فهي يتيمة الدهر وفريدته، فإيّاك أن تغفل عنها، *فإنّ تلك

المتقشّفون في الفتوح المكية وفصوص الحكم حسداً على الشيخ.

والشعراني هذا قد اختصر الفتوح المكية وسمّىٰ ذلك المختصر «لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية» ثمّ اختصر هذا المختصر وسمّاه «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر» وقد طبعا في مجلّد واحد بمصر. وذكر في مختصر الفتوحات ماهذا نصّه:

وقد توقّفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منه لم تظهر لي موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفتها مـن هذا المختصر، وربما سهوت فتبعت ما في الكتاب كما وقع للبيضاوي مع الزمخشري ثم لم أزل كذلك، أظن أن المواضع التي حذفت ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتىٰ قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين السيِّد محمّد بن السيِّد أبي الطيب المدني المتوفي سنة ٩٥٥ فذاكرته في ذلك فأخرج إليّ نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خطّ الشيخ محيي الدين نفسه بقونية فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته، فعلمت أن النسخ التي في مصر الآن كلها كتبت من النسخة التي دسّوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السـنّة والجماعة، كما وقع له ذلك في كتاب الفصوص وغيره ـ إلى آخر ما قال.

أقول نسختان مخطوطتان عتيقتان من الفتوح المكية موجودتان في مكتبتنا المحقرّة وقد وجدنا في الفتوح المطبوعة بالعرض على إحداهما اختلافاً كثيراً.

* قوله: «فهي يتيمة الدهر وفريدته» هكذا كانت العبارة في النسخ المخطوطة والمطبوعة من الأسفار التي عندنا. وفي بعض نسخ الفصوص من المخطوطة والمطبوعة جاءت لفظة الوقت مكان الدهر، أي فهي يتيمة الوقت وفريدته. وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي أن الوقت في اصطلاح أهل الله هو مايرد على العبد ويتصرف فيه ويمضيه بحكمه من خوف أو حزن أو فرح، ولذلك قيل الوقت سيف قاطع لأنه يقطع الأمر بحكمه، كما يقال فلان مشتغل بحكم الوقت.

وقد يراد بالوقت ما حضر من الزمان المسمّىٰ بالحال، يقال فلان اشتغل بوظيفة الوقت أي بعمل لا يسوغ ذلك إلّا في كل حالٍ ولهذا الوقت قيل من أهمل وظيفة الوقت فوقته مقت. كذا في شرح القصيدة الفارضية.

وفي اصطلاحات العارف القاساني: الوقت ما حضرك في الحال، فإن كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام به حتىٰ تكون بحكم الوقت لايخطر ببالك غيره، وإن كان مما يتعلق بكسبك فالزم ما أهمّك فيه ولا تعلق بالك بالماضي والمستقبل فان تدارك الماضي تضييع الوقت وكذلك الفكر فيما يستقبل فإنه عسىٰ أن لاتبلغه وقد فاتك الوقت، ولهذا قيل: الصوفي ابن الوقت. إنتهىٰ.

ولا يخفىٰ عليك أن القاساني ناظر إلى تفسير الوقت بالوجه الثاني في شرح القصيدة الفارضيّة. وفي أوائل الدفتر الأول من المثنوي للعارف الرومي:

قال أطعمني فإنّي جائع فاعتجل والوقت سيف قاطع

....

صوفي ابـن الـوقـت باشـد ايرفيق نيسـت فردا گفـتـن از شرط طريق

ونقل المتألّه السبزواري في شرحه على المثنوي ابن الحال مكان ابن الوقت (صوفي ابن الحال باشد ايرفيق). وفي هامش نسخة مخطوطة من المثنوي متعلقة بالراقم ثلاث تعليقات بالفارسيّة لايخلو نقلها من فائدة هي:

١ـ صوفى كه سالك باشد دربند وقت است كه وقت را محكم مى‌گيرد كه مبادا از دست برود، و كار عبادت ورياضتش را موقوف بر وقت ديگر نمى‌گذارد.

٢ـ صوفى ابن الوقت وابن الحال مى باشد كه وقت وحال بر او غالب است تا آنكه صافى باشد وكامل گردد، بعد از آن ابو الوقت و ابو الحال مى‌گردد چنانچه در دفتر سوم مى‌فرمايد:

باشـد ابـن الـوقـت صوفى در منـال ليك صافى فارغ است از وقت وحـال

٣ـ خوارزمى گفته است مراد از وقت حالى است كه سالك در زمان حاضر بر آن حال باشد، پس اگر در سرور باشد وقت او سرور است و اگر در حزن باشد وقت او حزن است. ومى گويند صوفى ابن الوقت است و بحكم وقت خود است يعنى مشتغل است بدانچه حكم آلهى بر او متوجّه است، ومعرض است توجّه دل را به ماضى ومستقبل و رضا داده است بآنچه از قضا و قدر بر او جاريست. وحالّ بتشديد لام است و مراد از حال هر واردى است كه بى اجتلاب و اكتساب در دل نزول كند از قبض و بسط و شوق و ذوق و غير آن و گويند حال چون برق خاطف بگذرد و زود زائل شود و باقى نماند وإلاّ حديث نفس باشد؛ وبعضى مثل ابو عثمان مغربى بدوام حالّ قائلند. إنتهىٰ كلام الخوارزمي.

أقول: الكلام في ابن الوقت وأبي الوقت يطلب في بحر المعارف للعارف المتألّه المولىٰ عبد الصمد الهمداني (ص٢٤٧ ط١).

ثمّ الخوارزمي كأنّه ناظر في قوله: «حالّ چون برق خاطف بگذرد» إلى ما أفاده الشيخ الرئيس في الفصل التاسع من مقامات العارفين من أن العارف اذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً ما عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه وهو المسمّىٰ عندهم أوقاتاً.

وقال الشارح المحقّق الطوسي: الشيخ أشار في هذا الفصل إلى أوّل درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد: وقد لاحظوا في تسميته ـ يعني في تسمية أول الدرجات ـ بالوقت قول النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبيّ مرسل.

وإنّما سمّى صاحب الفصوص المسألة التي أخبر عنها في الكشف بيتيمة الوقت لأنّ اليتيم من

الحضرة التي يبقىٰ لك الحضور فيها مع الصورة، مَثلها *مَثل الكتاب الذي قال

مات والده فلا يولد مثله لفقدان الوالد، ولذا شبّهوا كلّ أمر عزيز الوجود نفيس القدر والقيمة باليتيم ويقولون درٌّ يتيم مثلاً. ولسان أدباء العرب والعجم سائر في ذلك جدّاً.

* قوله: «فإنّ تلك الحضرة» تعليل للوصية وهي قوله فإيّاك أن تغفل عنها.

* قوله: أي مثل تلك الحضرة مثل الكتاب. قال القيصري في الشرح: قوله فان تلك الحضرة... تعليل الوصية، وتشبيه تلك الحضرة بالكتاب الجامع الإلهي الذي قال تعالىٰ فيه: ﴿ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين﴾، وهو اللّوح المحفوظ فإن العارف إذا اعطىٰ حق حضرة من الحضرات وتوجّه بسّره إلى معرفة أسرارها يلوح منه أسرار باقي الحضرات فتكون تلك الحضرة بالنسبة إليه كالكتاب الجامع لكلّ شيء. إنتهىٰ كلامه.

أقول: قال عز من قائل: ﴿إنّا نحنُ نحيي الموتىٰ ونكتبُ ماقدّموا وآثارهم وكلّ شيءٍ أحصيناهُ في إمامٍ مُبين﴾ (يس ١٢). وفي تفسيري البرهان ونور الثقلين في ضمن هذه الآية عدة روايات منها عن أبي الجارود عن أبي جعفر محمّد بن علي الباقر عن أبيه عن جدّه ـ عليهم السلام ـ قال لما نزلت هذه الآية على رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وكل شيء أحصيناه في إمام مبين، قام أبو بكر وعمر من مجلسيهما فقالا يا رسول الله هو التوراة؟ قال: لا؛ قالا: هو الإنجيل؟ قال: لا؛ قالا: فهو الفرقان؟ قال: لا. قال: فأقبل علي أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ فقال رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ هو هذا إنّه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالىٰ فيه علم كلّ شيء.

ومنها عن صالح بن سهل قال سمعت أبا عبدالله ـ عليه السّلام ـ يقول: ﴿وكلّ شيء أحصيناه في إمام مبين﴾، قال في أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ.

ومنها عن عمّار بن ياسر قال كنت مع أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ في بعض غزواته فمررنا بواد مملوء نملاً، فقلت يا أمير المؤمنين ترىٰ يكون أحد من خلق الله يعلم كم عدد هذا النمل؟ قال: نعم يا عمار أنا أعرف رجلاً يعلم كم عدده، وكم فيه ذكر وكم فيه أنثىٰ. فقلت: من ذلك يا مولاي الرجل؟ فقال: يا عمّار ما قرأت في سورة يس وكل شي أحصيناه في امام مبين؟ فقلت: بلىٰ يا مولاي، قال: أنا ذلك الإمام المبين.

وعدة روايات أخرىٰ أيضاً كلها دالة على أن الإمام كالكتاب الجامع لكل شيء كما تعرض لهذه النكتة العليا العلماء بالله في صحفهم العرفانية. وهذه الروايات من بطون القرآن، ولا بعد ولا مانع من أن يرزق الله عبداً وحّده وأخلص العبودية له العلم بما في الكتاب المبين وهو ـ عليه السّلام ـ سيّد الموحّدين بعد النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ.

ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

وقد روى الفريقان عن النبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ: إنّ لكل شيء قلباً وقلب القرآن يس؛ كما في تفسير نور الثقلين للحويزي، والجامع الصغير للسيوطي. وانّ يس قلب القرآن كما في

ـ تعالىٰ ـ فيه: ﴿مافرّطنا في الكتاب من شيء﴾ *فهو الجامع للواقع وغير الواقع، ولا يعرف ماقلناه إلّا *من كان قرآناً في نفسه، *فإنّ المتّقي الله يجعل له فرقاناً» ـ إنتهىٰ كلامه ـ.

«قلب» من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن مسند احمد بن حنبل. وفي مسنده منقول عن معقل بن يسار عن رسول الله (ص) في ذيل حديث: ويس قلب القرآن (ج٥ ص٢٦ ط مصر).

ولعلّ سرّكون هذه السورة قلب القرآن لمكان هذه الآية المشيرة إلى ذلك السر العظيم أعني قوله سبحانه: ﴿وكلّ شيء أحصيناه في إمام مبين﴾، لأنّ الإمام أيضاً قلب عالم الإمكان. ولم أر في موضع من تعرض لبيان أن يس قلب القرآن، نعم إن العزيزي في السراج المنير في شرح الجامع الصغير، والمناوي في فيض القدير في شرح الجامع الصغير أيضاً قد ذكرا في وجهه كلاماً ليس بعلمي نظري عميق، ونحوه مافي بعض التفاسير. وارجع إلى النكتة الخامسة من كتابنا الف نكتة ونكتة.

* قوله: «فهو الجامع للواقع وغير الواقع» الضمير راجع إلى الكتاب. أي الكتاب جامع لما وقع في الخارج ولما لم يقع بعد فيه، فالواقع بالنسبة إلى الماضي والحال وغير الواقع بالنسبة إلى ما يستقبل. وهذا هو المستفاد من ظاهر العبارة. والقيصري والجامي أيضاً فسّراها على هذا النهج الظاهر حيث قال الأول: وذلك الكتاب هو الجامع لكل ما وقع ويقع إلى الأبد. ولكن لصائن الدين علي المعروف بابن تركة بياناً آخر في تفسيرها حيث قال: فهو الجامع للواقع ممّا يمكن أن يكون له في النشأة الخارجة عن المشاعر صورة ظهرت أو لم تظهر، وغير الواقع ممّا لايمكن له ذلك كالمعاني العقلية والمثل الخيالية التي يمتنع لها البروز عن مواطنها ذلك ويستحيل ان يظهر في هذه النشأة الخارجية. إنتهىٰ كلامه.

* قوله: «إلّا من كان قرآناً في نفسه» القرآن في اصطلاح العرفان هو الكون الجامع للحضرات أي الإنسان الكامل، فكما أن القرآن الكريم فيه تبيان كل شيء فهذا الإنسان أيضاً تبيان كل شيء ومبيّن حقائق الأسماء والفيلسوف الكامل الذي علّم الأسماء كلها. ألا ترىٰ انّه يقول أيّها الناس سلوني قبل أن تفقدوني فلأنا بطرق السماء أعلم منّي بطرق الأرض (نهج البلاغة ط ١٨٧). ويقول: إن هاهنا لعلماً جمّاً (النهج ح١٤٧).

قال القيصري في شرح الفصوص في بيان من كان قرآناً في نفسه: أي كتاباً جامعاً للحقائق كلّها في نفسه فإنه إذا عرف جمعيّته وقرأ من كتاب حقيقته التي هي نسخة العالم الكبير جميع كلمات الله التي هي حقائق العالم مفصّلاً عرف جمعيّة كلٍ من الحضرات وما أشرنا من أن تلك الحضرة كالكتاب المبين بالنسبة إليه.

* قوله: «فإنّ المتقي الله يجعل له فرقاناً» وفي بعض النسخ فإنّ المتقي الله يجعل له قرآناً. ولكنّه تصحيف والصواب فرقاناً مكان قرآناً فانّه ناظر إلى قوله سبحانه: ﴿ياأيّها الذين آمنوا إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفّر عنكم سيّئاتكم ويغفر لكم﴾ (الأنفال ٢٩)، والتقوىٰ تناسب

الفرقان. وفي بعض النسخ فإنّ المتّقي لله.

والغرض أنّ العارف الكامل المتقي من حيث إنه جامع للحضرات قرآن، ومن حيث إنّه متّقي الله له فرقان يفرق بين الحق والباطل، ويميز بين فعل الربّ وفعله.

قال القيصري في شرحه: أي فانّ المتّقي لله يجعل له فرقاناً، أي فان الذي يتّقي الله يجعل له فرقاناً، وهذا تعليل مشتمل على التعليم وهو أن من يتّق الله ولم يثبت غيراً، ولم يشرك في ذاته وصفاته وأفعاله يجعل الله له فرقاناً أي نوراً في باطنه فارقاً بين الحق والباطل، ويعلم الحق ومراتبه وأحكامه في مواطنه ومقاماته ـ إلى أن قال: وللتقوىٰ مراتب فإنّ تقوى العوام الاتّقاء عن النواهي، وتقوى الخواص الاتّقاء عن إسناد الكمالات إلى أنفسهم والأفعال والصفات إليها، وتقوى الأخص من الكمّل عن إثبات وجود الغير مع الحق فعلاً وصفةً وذاتاً. وهذه مراتب التقوىٰ لله، وهو قبل الوصول إلى مقام الجمع، وأما مراتب التقوىٰ بالله وفي الله فهو انّما يكون عند البقاء بعد الفناء. ولكلّ مرتبة من مراتب التقوىٰ فرقان يلزمها ...الخ.

قال الشيخ العارف أبو محمّد روزبهان المتوفّى ٦٠٦ هـ ق في تفسيره عرائس البيان في حقائق القرآن في تفسير هذه الآية: بيّن سبحانه أن من يخرج بسرّه عن حبّ شيء سوى الله من المال والولد والدنيا والآخرة يسرج الله في قلبه من مسرجة التقوىٰ مصباح أنوار الغيب يضيء لأبصار أسراره مافي خزائن ملك الملكوت، ويفرق بسناها بين المكاشفات والمخاييل.

قال قال سهل: نوراً يفرق بين الحق والباطل. وقال الجنيد: إذا اتقى العبد ربه جعل له تبياناً يتبيّن به الحق من الباطل. وهذه نتيجة التقوىٰ. فقيل له: أليس التقوىٰ فرقاناً؟ قال: بلىٰ، الأول بداية من الله، والثاني اكتساب. فإذا اتقى الله اكتسب بتقواه معرفة التفرقة بين الحق والباطل فيتبيّن هذا من هذا. قال وقال الأستاذ: الفرقان مابه يفرقون بين الحق والباطل من علم وافر وإلهام قاهر، فالعلماء فرقانهم مجلوب برهانهم، والعارفون فرقانهم موهوب عرفانهم، فهؤلاء مع مجهود أنفسهم، وهؤلاء لمقتضىٰ جود ربهم، فالعرفان تعريف من الله، والتكفير تخفيف من الله، والغفران تشريف للعبد من الله. انتهىٰ كلام صاحب العرائس.

فائدة ـ المنزلة من السماء سوى القرآن كصحف ابراهيم وزبور داود وتوارة موسىٰ وانجيل عيسىٰ ـ عليهم السلام ـ كلّها فرقان فقط، وأمّا القرآن فكما هو فرقان كذلك قرآن أيضاً لأنّ ماسواه من الكتب السماوية فارق بين الحق والباطل كما أنه كذلك، وأمّا القرآن فهو جامع لجميع حقائق الكتب المنزلة كما أن رسول الله أوتي جوامع الكلم وفي الباب ٣٤١ من الفتوحات المكية: «اعلم أنّ الحق هو على الحقيقة أمّ الكتاب، والقرآن كتاب من جملة الكتب إلّا أنّ له الجمعية دون سائر الكتب...» (ص١٦٠ ـ ج٣ ـ ط مصر). قال الإمام أبو عبدالله الصادق ـ عليه السّلام ـ في حديث: ما من

ولا شبهة في أنّه ممّا يؤيّد ماكنّا بصدده تأييداً عظيماً، ويعين إعانة قوية مع اشتماله على فرائد جمّة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله ـ تعالى ـ. فاتقن مامهّدنا لك، كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

فصل ٢

في *تقرير الحجج في إثباته وهي من طرق

الطريقة الأولى: أنّا قد نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع، كشريك الباري واجتماع النقيضين *والجوهر الفرد، بحيث يتميزّ عن الذهن عن باقي المعدومات؛

نبي من ولد آدم إلى محمّد ـ صلوات الله عليهم ـ إلاّ وهم تحت لواء محمّد (ص). (مادة لوي من سفينة البحار عن تفسير العيّاشي).

والشيخ الأكبر الطائي سمّى الفص المحمّدي من كتاب فصوص الحكم بـ «فص حكمة فردية في كلمة محمّدية». وقال الشارح القيصري: «إنّما كانت حكمته فردية لانفراده بمقام الجمعية الإلهية الذي ما فوقه إلا مرتبة الذات الأحديّة لأنّه مظهرا لاسم الله، وهو الاسم الأعظم الجامع للأسماء والنعوت كلّها» (ص ٤٧١ ـ ط١ من الحجري).

وكذا قال الشارح المذكور في شرح الفصّ الشيثي من فصوص الحكم: «وهو ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ خاتم الرسل وخاتم الأولياء: أما خاتم الرسل فلكون غيره من الأنبياء لايشاهدون الحق ومراتبه إلا من مشكاته الممدّة لهم من الباطن. وأمّا خاتم الأولياء فلأنّ غيره من الأولياء لا يأخذون مالهم إلاّ منه، حتى أنّ الرسل أيضاً لايرون الحق إلاّ من مشكاته ومقامه» (ص١٠٨).

* قوله: «فصل في تقرير الحجج في إثبانه وهي من طرق» أتى بستة وجوه من الحجج في إثبات الوجود الذهني، بعضها مترجم بالطريقة وهي الأولى والثانية والثالثة؛ والرابع منها معنون بقوله ومن الاستبصارات في هذا الباب؛ والخامس هو قوله ومن العرشيّات الواردة؛ والسادس منها هو قوله وممّا ينبّهك ...الخ.

* قوله: «والجوهر الفرد» الجوهر الفرد هو جزء صغير جدّاً صلب لا يتجزّأ، وهو المعروف بالأتوم (Atome) والأجسام تتألّف من الجواهر الأفراد وليطلب تفصيل القول في الجوهر الفرد وآراء القدماء والمتأخرين والمعاصرين فيه في دائرة المعارف لبطرس البستاني.

المثبتون للجوهر الفرد قالوا: إن الأجسام تتألف من أجزاء صغار صلبة لاتتجزّأ إمّا متناهية

*وتميزّ المعدوم الصرف ممتنع ضرورة، فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج فرضاً وبياناً فهو في الذهن.

وأعترض عليه: بأنّه لايجوز أن يحصل العلم بالمعدوم، لأنّ العلم كما مرّ عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء، فصورة المعدوم إمّا أن تكون مطابقة له، فيجب أن يكـون للمعدوم وـ خصوصاً الممتنع ـ ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية، والمعدوم لا ذات له، أو لاتكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم، إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم.

*وأجيب عنه: بأنّ المراد بحصول الصورة ليس أنّه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغائر له بالحقيقة، *بل المراد بالصورة الذهنية

بالفعل كما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلّمين من المحدثين، أو غير متناهية كما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلّمي المعتزلة كما في أول شرح النمط الأول من الإشارات للشارحين المحقّق الطوسي والفخر الرازي.

قال الشيخ في الفصل الثالث عشر من أولىٰ طبيعيات الشفاء: هذا هو ذيمقراطيس وشيعته فإنّهم يرون أنّ مبادئ الكّل هي أجرام صغار لاتتجزّأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنّها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر ...الخ (ص٢٦ ج١ ط الرحلي). فعلىٰ مادريت علمت أن الجوهر الفرد موجود في الخارج بالفعل فلا وجه للإتيان به في عداد الأمثلة للمعدوم الخارجي.

* قوله: «وتميّز المعدومات الصرف ممتنع ضرورة» ناظر إلى ماتقدّم في أول الفصل التاسع عشر من المنهج الثاني من أن كل ما كان معلوماً فلا بدّ أن يكون متميزاً عن غيره، وكلّ متميز عن غيره فهو موجود ...الخ. وقوله: «وبياناً» أي وعياناً.

* قوله: «واجيب عنه بأن المراد...» لمّا كانت الصورة عند المعترض بمعنى ارتسام شبح الشيء في الذهن فالمجيب يجيبه بأن الصورة ليست بمعنى ارتسام الشبح أولاً كما هو رأي المحققين؛ وثانياً لو قلنا إن الصورة بمعنى الشبح والعلم هو شبح المعلوم الحاصل في الذهن ماكان المطابقة على المعنى الذي ذهب إليه المعترض؛ فالمجيب يردّ المعترض في ما ذهب إليه من معنى الصورة أوّلاً ويردّه في ما ذهب إليه من معنى المطابقة ثانياً.

* قوله: «بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم...» كأن الحقيقة هاهنا بمعنى الماهية. وقوله: «العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن» المثال هاهنا بمعنى الأنموذج أي حصول شبح وأنموذج شيء في الذهن. وقوله: «ولا مطابق له إلاّ بحسب التقدير» بكسر المطابق، أي ولا مطابق للمعدوم ـ بالفتح ـ حتىٰ تكون هذه الصورة مطابقة له ـ بالكسر ـ. وقوله: «بمعنىٰ أنه لو

هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلّي الذي لا يترتّب به عليها أثرها المقصود منهـا. فالعلم بالمعدوم لايكون إلّا بأنّ يحصل في ذهننا مفهوم لايكون ثابتاً في الخارج، فلايجري الترديد أنّ هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا. *ولايلزم شيء من المحذورين إذ المسمّىٰ بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج. هذا علىٰ رأي المحقّقين.

وأمّا علىٰ قول من ذهب إلىٰ أنّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته، فيقال: العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن، فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود، وإلّا فهو العلم بالمعدوم. فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل، إذ لا ذات له عينية، ولا مطابق له إلّا بحسب التقدير بمعنىٰ أنّه لو كان له وجود، تطابقه هذه الصورة. والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لايكون له مطابق بالفعل.

*هكذا قيل، وهو ليس بكافٍ في المقصود، إذ لقائل أن يقول: هذا الجواب

كان له وجود تطابقه هذه الصورة» كلمة تطابقه جواب لو. قال ابن هشام في التوضيح على الفية ابن مالك: جواب لو اما ماض معنى نحو لو لم يخف الله لم يعص؛ أو ماض وضعاً وهو إمّا مثبت فاقترانه باللّام نحو لونشاء لجعلناه حطاماً أكثر من تركها نحو لو نشاء جعلناه أجاجاً، وإمّا منفي فالأمر بالعكس نحو لو شاء ربّك ما فعلوه، ونحو قوله:

ولـو نعـطي الخـيّار لما افـتـرقـنـا ... ولـكـن لا خـيـار مـع اللّيالي

وقد تجاب لو بجملة اسمية مقرونة باللام نحو ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير... الخ فعلىٰ هذا كان الصواب أن يقال: بمعنىٰ انّه لو كان له وجود لطابقته أو كانت تطابقه، أو نحوهما.

* قوله: «ولا يلزم شيء من المحذورين» المحذوران هما قول المعترض بأنّ صورة المعدوم إمّا أن تكون مطابقة له، أو لاتكون مطابقة له.

* قوله: «هكذا قيل وهو ليس بكافٍ في المقصود...» هذا كلام المصنّف رادّاً على المجيب. يعني أن المعدوم قسمان أحدهما معدوم ممكن وجوده في المستقبل، وثانيهما معدوم ممتنع وجوده مطلقاً كالمعدوم المطلق وشريك الباري واجتماع النقيضين ونحوها. والأول له نحو وجود في مباديه العالية فلها نحو تميّز فالكامل يعلمه قبل وجوده ونزوله في هذه النشأة فلهذا العلم مطابق في الواقع، فلا يصح أن يقال إنّ صورة المعدوم غير مطابقة للمعدوم بالفعل. وأمّا المعدومات الصرفة فالجواب عنها هو ما سيقول في آخر هذه الطريقة وسيأتيك ماينفعك في دفعه يعني أن دفعه انّما يكون باختلاف الحملين أي الحمل

انّما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوىٰ كونها معدومة، *وأمّا إذا تصوّرنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم: «المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلّي» التناقض، إذ المعدوم بما هو معدوم لايكون له وجود أصلاً، والخفي بما هو خفي لايكون له ظهور مطلقاً. وهذا بالحقيقة راجع إلىٰ إشكال المجهول المطلق المشهور، وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالىٰ.

*الطريقة الثانية: انّا نحكم علىٰ أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة. وكذا نحكم علىٰ ماله وجود، ولكن لا نقتصر في الحكم علىٰ ماوجد منه، بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحقّقة والمقدّرة، مثل قولنا كلّ عنقاء

الأوّلي الذاتي والحمل الشائع الصناعي كما يأتي في الفصل الثالث من هذا المنهج في قوله تحقيق وتفصيل اعلم أنّ حمل شيء على شيء...الخ. وقد تقدّم في آخر الفصل التاسع عشر من المنهج الثاني أيضاً. قوله: «ولا يلزم شيء من المحذورين» المحذوران هما قول المعترض بأن صورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له، أو لا تكون مطابقة له.

* قوله: «وأمّا إذا تصورنا المعدوم...» ردّ على رأي المحققين. فلا تغفل.

* قوله: «الطريقة الثانية أنّا نحكم...» الفرق بين هذه الطريقة وبين الطريقة الأولىٰ أنّ الأولىٰ كان اثبات الوجود الذهني فيها بمحض تصوّر المعدوم فقط، وأن هذه كان الإثبات فيها بالحكم على المعدوم بأحكام ثبوتية صادقة عليه، والحكم فيه قضية ثبوتية فرع على ثبوت الموضوع. وهذه الطريقة هي ما قاله المتألّه السبزواري في غرر الفرائد: للحكم إيجاباً على المعدوم (ص٢٣ ط الناصري).

والقاضي عضد الدين الإيجي جعل المسلكين أعني الطريقتين مسلكاً واحداً حيث قال في المقصد الرابع من المواقف في الوجود الذهني، احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور: الأول أنّا نتصوّر مالا وجود له في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية وأنّه يستدعي ثبوتها إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن (ص٢٨٣ ـ ٢٨٥ ج١ ط تركيا من شرح الجرجاني عليه).

* قوله: «وكلّ مثلّث فانّ زواياه...» يعني به المثلّث المستوي كما برهن في لب من أولى الأصول. وأمّا المثلث على الكرة فإنّ زواياه الثلاث أعظم من قائمتين كما برهن في يامن اولىٰ اكرمانا لاؤوس، وتنتهي الى ثلاث زوايا قوائم، مثلاً ان معدل النهار في الآفاق الاستوائية قائمة على الآفاق، ودائرة نصف النهار قائمة على الآفاق مطلقاً ففي كل افق استوائي يحدث من دائرة المعدل ودائرة نصف

طائر، *وكلّ مثلّث فإنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الإنسانية. وإذ لايكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أنّ له وجوداً آخر هو الوجود الذهني. هذا ما قرّره.

وفيه بحث من وجوه:

الأوّل: أنّه لاشكّ أنّ أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية، حتّىٰ يكون معنىٰ قولك: «كلّ عنقاء طائر» أنّ كلّ ماهو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل. كيف؟ ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله، بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدّرة الوجود. ومعناها كلّ مالو وجد وكان متّصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا، والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلّا وجود الموضوع بحسب التقدير، فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي، *فلم يثبت وجود آخر أصلاً.

*الثاني: لو تمّ هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدّرة الغير المتناهية

النهار ودائرة الأُفق مثلثّ كل واحد من أضلاعه ربع الدور، فكل واحدة من زواياه الثلاث قائمة وتلك الأرباع أوتار القوائم. وقوله: «وصدق الحكم الإيجابي...» والواو حالية.

* قوله: «فلم يثبت وجود آخر اصلاً» يعني بالوجود الآخر الوجود الذهني كما لايخفىٰ.

* قوله: «الثاني لو تم هذا الكلام...» هذا هو الوجه الثاني من البحث الوارد على الطريقة الثانية من طرق إثبات الوجود الذهني، فأورد عليها أولاً أنها لزم من هذه الطريقة استحضار جميع أفراد الموضوع على التفصيل كما أن المتأخّرين ذهبوا إلى أنّ الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد، ثم فرّع عليه قوله فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان. وهذا الإيراد ناظر إلى قوله في الطريقة الثانية بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة والمقدّرة.

ولّما كان هذا المذهب في موضوع القضية سخيفاً لأن مسلك التحقيق أن موضوع القضية المحصورة عنوان ومرآة إلى الخارج بحيث يسري إلى أفرادها قال وإن سلكنا مسلك التحقيق...الخ.

ثم يقول المعترض: إن مسلك التحقيق أيضاً لايخلو من ورود إيراد عليه وإن كان ينحلّ به الإشكال الأول. وهذا الإيراد الثاني هو أنه لو كان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان يجب الاقتصار على عقود ـ أي على قضايا ـ ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلاً، وإلا ـ أي وان كان لموضوعاتها وجود عيني ـ فلأحد أن يقول إنّ الطبائع الكلية موجودة بوجود أفرادها العينيّة، والعنوان يوجد بالفرد العيني وحكم العقد جار على فرد الموضوع الخارجي فعلىٰ هذا لا حاجة إلى الوجود

لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم، فإنّا إذا قلنا كلّ مثلث كذا، يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدّرة على التفصيل، لأنّه ممّا تقرّر علىٰ مدارك المتأخّرين أنّ الحكم في المحصورة علىٰ ذوات الأفراد، فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان.

وإن سلكنا مسلك التحقيق وقلنا: إنّ المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان، *لكن الفرق بينها وبين الطبيعية أنّ الحكم فيها علىٰ وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعية، فينحلّ الإشكال، لكنّه علىٰ هذا يجب الاقتصار علىٰ عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلاً، وإلّا فلأحدٍ أن يقول إنّ الطبائع موجودة بوجود الأفراد، فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده، فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

فإن قيل: إنّا لا نأخذ الموضوع في المحصورة علىٰ وجه مشخّص جزئي، حتّىٰ يكون الحكم في قولنا: «كلّ إنسان كذا» علىٰ إنسان موجود بوجود جزئي مشخّص، بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين، فهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً في

الذهني.

فقال ردّاً على هذا الإيراد بقوله فان قيل: إنّا لانأخذ الموضوع ...الخ، أعني أن قوله قيل ردّ على قوله فلأحد أن يقول إنّ الطبائع موجودة بوجود الأفراد ...الخ.

وبيان هذا الردّ أنّ الموضوع في المحصورة مأخوذ على وجه الاشتراك، أي بحيث يقبل الاشتراك بين الكثيرين فالموضوع بهذا الاعتبار ليس موجوداً في الخارج ضرورة فهو موجود في الذهن فثبت المدّعى.

* قوله: «لكن الفرق بينها وبين الطبيعيّة أنّ الحكم فيها على وجه يسري...» يجب أن يكون محقّقاً عندك أنّه لا منافاة بين الشخص العقلي وبين الكلّيّة والاشتراك. ويأتي كلام المصنّف في ذلك في آخر الفصل الثالث عشر من الطرف الأوّل من المسلك الخامس، حيث يقول: لا منافاة عندنا بين التشخّص العقلي وبين الكلّيّة والاشتراك بين كثيرين ...الخ (ج١ ص٢٩١ ط١ وج٣ ط٢ ص٣٦٥). وقال في اللآلي المنظومة في الفرق بين المحصورة وبين الطبيعة (ص٤٩ ط الناصري):

والحكم في المحصورة أيضاً جرىٰ ... على الطبيعة بحيث قد سرىٰ
أفرادها اذلو على أفرادها ... لم يمكن إذ ليس انتهت أعدادها
وغض لموضوع الحقيقيات ... فانظر إلى العنوان والمرآة

الخارج ضرورة.

*قيل: كما أنّ الموجود الخارجي مشخّص لا يقبل الاشتراك، كذلك الموجود الذهني له تعيّن يمتنع فرض أشتراكه مع ذلك التعيّن؛ ضرورة أنّ الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم؛ غاية الأمر أنّ للعقل أن يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعيّنه، فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعيّن بحسب الوجود الذهني من حيث هو، فليجز ذلك في الوجود العيني؛ لابدّ لنفيه من دليل.

والحقّ: أنّ المأخوذ علىٰ وجه الاشتراك ليس تحقّقه إلّا في العقل، لكن مع عدم اعتبار تحقّقه فيه. وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ.

*الثالث: أنّا قد نتصوّر شخصاً كان موجوداً، ونحكم عليه بحكم خارجي، كما أنّا نحكم علىٰ جسم قد فني أنّه كان صلباً ثقيلاً متحرّكاً، فيلزم أن تكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحداً بالعدد، لأنّ هذه الأحكام انّما كانت للشخص الخارجي، لكنّه محال بالبديهة.

والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد، قال: «إنّ الشخص الخارجي مع

---

* قوله: «قيل كما أنّ الموجود الخارجي مشخّص...» يعني أنّ الموجود الذهني من حيث الإبهام لايصير موضوعاً للقضيّة بل الموجود الذهني المتعين موضوع للعقد، فليجز ذلك في الوجود العيني أي الوجود العيني المتعين يكون موضوعاً للقضية فلا يحتاج إلى الوجود الذهني، ولا بدّ لنفي هذا الجواز المحتمل من دليل.

ولا يخفىٰ عليك أن هذا الاحتمال ناظر إلى قوله: فإن قيل إنّا لانأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي ...الخ. وجواب عنه وردّ عليه، ثمّ ردّه المصنّف ونفاه بقوله: والحق أن المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحقّقه إلّا في العقل ...الخ. فيثبت الوجود الذهني أيضاً.

إعلم أنّ كلام صاحب المحاكمات أعني به القطب الرازي، والعلّامة الدواني والفاضل الباغنوي في اجزاء الجسم يفيدك في المقام جدّاً، فارجع إلى غرر الفرائد للمتألّه السبزواري في غرر في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي (ص٢٠٦ ط الناصري).

* قوله: «أن يلاحظه» أي أن يلاحظ الوجود الذهني. وقوله: «الثالث أنّا قد نتصوّر...» أي الثالث من وجوه البحث حول الطريقة الثانية. وقوله: «والشخص الخارجي واحداً بالعدد» الواو بمعنىٰ مع. وقوله: «ولا حجر في كون...» أي لا منع في ذلك.

تشخّصه الخارجي وتعيّنه العيني يوجد في الخيالات» وهذا فاسد جدّاً، فإنّ الذات الواحدة لايكون لها إلّا وجود واحد، كيف؟ والوجود إمّا مساوق للتشخص أو متحد معه.

بل الجواب أن يقال: إنّ المحمول الخارجي أيضاً كالموضوع، له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متّحدة مع الموضوع الذهني، لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني، بل حكاية حالها بحسب الخارج، ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكيّ عنه، لأنّ المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها، بل حال الشيء المحكيّ عنه علىٰ وجه يطابقها الحكاية.

الطريقة الثالثة: أنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس، معنىً واحداً ينطبق علىٰ كلّ من تلك الأشخاص، بحيث جاز أن يقال «علىٰ كلّ منها»: إنّه هو ذلك المعنى المنتزع الكلّي، مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرّقة المختلفة المتباينة معنى واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير، والحيوان العام المحمول على البغال والحمير، مجامعاً لكلّ من تعيّناتها مجرّداً في حدّ ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها؛ وهذا المعنىٰ لايوجد في الخارج واحداً، وإلّا، لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة، وهي التعيّنات المتباينة ولوازمها المتنافية، فوجوده انّما هو بشرط الكثرة. ونحن قد لاحظناه من حيث إنّه معنىً واحد، فهو بهذا الاعتبار لايوجد في الخارج، فوجوده من هذه الجهة انّما هو في العقل.

فإن قلت: قد تقرّر عند المحقّقين من الحكماء: أنّ الأجناس والأنواع، وبالجملة الحقائق المتأصّلة ـ دون الاعتباريات ـ لها وجود في الأعيان. فإنّهم قد صرّحوا بأنّ معروضات مفهوم الكلّي والنوع والجنس ـ من الحقائق التي هي معقولات أولىٰ بالقياس إلىٰ تلك العوارض التي تسمّىٰ عندهم بالمعقولات الثانية ـ أمور موجودة في الخارج، فيلزم علىٰ رأيهم أن تكون في الوجود إنسانية واحدة، هي بعينها مقارنة

للعوارض التي يقوم بها شخص زيدو شخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس، وهي مع كلّ من هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار، وغير متغيّرة بنفسها، وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصّة بذلك الشخص فقط.

وأمّا عين تلك الإنسانية فهي باقية غير فاسدة، وإنّما تفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط، فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعيّنات شتّىٰ تصير مع أعراض كلّ شخص إنسانية ذلك الشخص. وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتبائنة، فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمّىٰ بالذهن.

قلنا: هذا اشتباه وقع لبعض، منشؤه الغفلة عن رعاية الحيثيّات، والإهمال في جانب الاعتبارات، فإنّ قولهم بوجود الطبائع النوعية والجنسية، ليس معناه أنّ النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس، وبالجملة الكلّي الطبيعي بما هو كلّي طبيعي، أو معروض الكلّي من حيث كونه معروض الكلّي والكلّية له تحقّق في الخارج، فإنّ هذا ممّا لا يتفوّه به من له أدنىٰ ارتياض بالفلسفة فضلاً عن الحكماء الأكابر، وقد بيّنوا في كتبهم وتعاليمهم أنّ الكلّي بما هو كلّي ممّا لا وجود له في الخارج.

*وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنّع فيها كثيراً علىٰ رجل غزير

---

* قوله: «وللشيخ الرئيس رسالة...» قد طبعت الرسالة مع أربع رسائل أخرىٰ للشيخ في جامعة طهران بعنوان الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس سنة ١٣٧٣ هـ ق = ١٣٣٢ هـ ش.

والشيخ وصف ذلك العالم الذي صادفه بمدينة همذان بقوله: فصادف بها شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافر العلوم متقناً في العلوم الحكمية والشريعة السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته ...الخ (ص٧٣ من الطبع المذكور).

أقول وإني أرىٰ أن ذلك العالم الكبير كان راسخاً في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية ويشير في قوله: «ان الطبيعي موجود بوجود واحد عددي في ضمن أفراده ويتّصف بالأضداد» إلى ربّ النوع وأفراده على ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القويم، واستوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم في رسالتنا المعمولة في المُثُل الالهية. واتصاف وجود واحد عددي بالأضداد يدل على أنّه وجود كلّي سعي

المحاسن كبير السنّ قد صادفه بمدينة همدان، قد توهّم أنّ معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان: هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكلّ واحد من الكثرة المحصّلة المختلفة مطابقة لها مشتركاً فيها أمر موجود فيها، *قائلاً هل يبلغ من عقل الإنسان أن يظنّ أنّ هذا موضع خلاف بين الحكماء.

وكأنّ ذلك المرء لما سمع من القوم أنّهم يقولون: إنّ الأشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنىً واحد موجود، فتعذّر عليه تحصيل غرضهم في آستعمال لفظ الواحد في هذا الموضع، فسبق إلىٰ وهمه أنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ الحقيقة الواحدة والمعنى الكلّي بصفة الوحدة والكلّية واقعة في الأعيان، وهو فاسد.

نعم المعنى الواحد والمشترك والكلّي والعام والنوع والجنس ـ إلىٰ غير ذلك من اللواحق ـ قد يوجد في الأعيان لكن لا بهٰذه الاعتبارات، فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبغة بالوجود، لا من حيث نوعيّته وآشتراك الكثرة فيه، بل من حيث طبيعته وماهيّته، وقد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق لحوقه بها فيه، وهو الذهن، لا الخارج.

*وقد نصّ الشيخ في سائر كتبه: أنّ الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست

كما قال العارف أبو سعيد الخرّاز: إنّ الله لايعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها. والشيخ لما لم يكن قائلاً بالمثل الالهية استعظم رأي ذلك العالم الكبير ولم يتحمّله. والعجب من صاحب الأسفار كيف اكتفىٰ بصرف نقل عبارة الشيخ فقط؟!.

والمحاسن جمع الحسن كالمقابح جمع القبح. ومعنىٰ كونه غزير المحاسن أنّه كان عالماً ذا فنون عديدة. وعبارة الكتاب «كبير السن» تعدّ من التصحيفات لأنّ الشيخ وصفه بقوله: «شيخاً كبيراً غزير المحاسن» والكبير بمعنى العظيم لا أنّه كبير السن أو كثير السن كما في عبارات أخرىٰ. وإن شئت تفصيل البحث عن هذا الأمر فارجع إلى تعليقاتنا على اللآلي المنظومة المسمّاة بـ «نثر الدراري على نظم اللآلي» عند البحث عن وجود الكلّي الطبيعي. (ط١ ـ ص١٤٦ ـ ١٤٩).

* قوله: «قائلاً هل يبلغ...» حال للشيخ الرئيس أي حال كونه قائلاً في ذلك العالم الكبير الذي صادفه في مدينة همدان. وقوله: «فسبق إلي وهمه أنهم ذهبوا...» جملة أنّهم ذهبوا في محل الرفع فاعل لفعل سبق؛ وما في عبارة الكتاب المطبوع على الحجر وغيره من قبل من زيادة لفظة ثم ـ أي ثمّ إنّهم ذهبوا ـ مصحّفة، وقراءة فتح الثاء تعسف.

* قوله: «وقد نصّ الشيخ في سائر كتبه...» نصّ الشيخ بذلك في موضعين من إلهيات الشفاء:

ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية، لا كثرة تكون بأعتبار إضافات مختلفة، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواصّ زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواصّ عمرو، فهما إنسانيتان: إنسانية قارنت خواصّ زيد، وإنسانية قارنت خواصّ عمرو، لا غيرية بأعتبار المقارنة حتّىٰ تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول.

*فـإن قلت: كما أنّ المـوجود الخارجي مشخّص لا يقبل الاشتراك، كذلك الموجود الذهني مشخّص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق علىٰ كثيرين، والمنطبق علىٰ كثيرين انّما هو الماهيّة من حيث هي هي، وهي موجودة في الخارج أيضاً، فلا يتمّ الدليل.

قلت: ليس المقصود أنّ الإنسان الموجود في الذهن مثلًا ليس شخصاً، وليس معه ما يمنعه عن الاشترك؛ بل المراد أنّ لنا أن نتصوّر معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك، ومعلوم يقيناً أنّ الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنّه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخّصاً بتشخّص خارجي أصلًا.

*ومن الاستبصارات في هذا الباب: أنّا نتصوّر الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الأشياء، فلا محالة لها ثبوت، فثبوتها إمّا في الخارج، وهو محال، لأنّها أمور اعتبارية، فهي موجودة في الذهن، وهو المطلوب.

أحدهما بالإجمال في آخر الفصل الثاني من المقالة السابعة (ج٢ من المطبوع على الحجر ص٤٧٠ «٢٠٦») وثانيهما بالتفصيل في الفصل الأول من المقالة الخامسة (ج٢ ص٣٩٤ إلى ٣٩٩ «١٣٠ إلى ١٣٥»).

* قوله: «فإن قلت كما أنّ الموجود الخارجي مشخّص...» وذلك لأنّ مالم يتشخّص لم يوجد سواء كان في الخارج أو في الذهن. ثم إن هذا الاعتراض قد مضىٰ قبيل ذلك في آخر الطريقة الثانية حيث قال: «قيل كما أنّ الموجود الخارجي مشخّص لا يقبل الاشتراك ...الخ، وجوابه أيضاً الجواب.

* قولـه: «ومن الاستبصـارات في هذا البـاب...» أي في باب إثبات الوجود الذهني. وهذا الاستبصار هو الطريقة الرابعة في اثبات الوجود الذهني والفرق بين هذه الطريقة والأولين أن الأولىٰ تثبت المطلوب على مسلك التصور، والثانية على مسلك التصديق، وهذه على مسلك الكلّيّة. فليس لك أن تدخله في الطريقتين الأولىٰ والثانية. وأمّا الفرق بينها وبين الثالثة ففيها مسلك الكلية، وفي الثالثة على مسلك الوحدة.

*ومن العرشيّات الواردة: أنّ كلّ فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة، لو لم يكن لما يترتّب علىٰ فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله. ولو كان له تحقّق في الخارج عينيّ، لزم تحصيل الحاصل؛ فلابدّ وأن يكون له نحو من التقرّر لا يترتّب عليه آثاره المخصوصة به، المطلوبة منه، وهو المعنيّ بالوجود الذهني.

*وممّا ينبّهك علىٰ مانحن بصدده، كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحركات والتأثيرات الخارجية، وإن لم تترتّب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة. أو لا ترىٰ أنّ تخيّلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً، وتخيّلك للحموضة يوجب لك انفعالاً وقشعريرة؛ ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت، لما كان سبباً لتحريك أعضائك.

*وقد حكي عن بعض حذّاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني، دفعه بمجرّد تدبيرات نفسانية وأمور تصوّرية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتىٰ دفعت المادة.

---

* قوله: «ومن العرشيّات الواردة...» وهذا هو الطريقة الخامسة في باب إثبات الوجود الذهني. ومن العرشيّات الواردة علينا في هذا الباب ما تجده في رسالتنا الموسومة بـ «النور المتجلّي في الظهور الظلّيّ» خلاصته: انّ طالب كلّ شيء لا بدّ أن يتصوّر ذلك الشيء أولاً إجمالاً لأنّ طلب المجهول المطلق محال، ولا ريب أنّ ذلك المطلوب له نحو ثبوت وتقرّر في الذهن لا تترتّب عليه آثاره المخصوصة الخارجية التي لم تتحقّق بعدُ، وهو المعني بالوجود الذهني.

* قوله: «وممّا ينبّهك على ما نحن بصدده...» هذا التنبيه هو الطريقة السادسة في ما نحن بصدد إثباته أي في اثبات الوجود الذهني. ثم من هذا القبيل قول العارف الرومي في المجلد الثالث من المثنوي:

كودكان مكتبى از اوستاد رنج ديدند از ملال و اجتهاد

إلى آخر القصة.

* قوله: «وقد حكى عن بعض حذاق الأطبّاء معالجة بعض الملوك» أتىٰ بتلك الحكاية لبيان التنبيه والشاهد عليه. ثم إن ذلك البعض من حذاق الأطباء هو محمّد بن زكريّا الرازي المتطبّب صاحب الحاوي ومن لايحضره الطبيب. وقد صنّف الصدوق كتابه من لايحضره الفقيه تأسّياً بكتابه من لايحضره الطبيب، كما قال في أول من لايحضره الفقيه ما هذا لفظه: «أمّا بعد فانّه لمّا ساقني

....

القضاء إلى بلاد الغربة، وحصلني القدر منها بأرض بلخ من قصبة ايلاق وردها شريف الدين ابو عبدالله المعروف بنعمة ـ إلى قوله: فدام بمجالسته سروري وانشرح بمذاكرته صدري ـ إلى قوله: فذاكر بكتاب صنّفه محمّد بن زكريّا المتطبب الرازي وترجمه بكتاب «من لايحضره الطبيب» وذكر أنّه شافٍ في معناه، وسألني أن اصنّف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام والشرائع والأحكام، موفياً على جميع ما صنّفت في معناه وأترجمه بـ «كتاب من لا يحضره الفقيه» ليكون إليه مرجعه وعليه معتمده وبه أخذه ...الخ.

وأمّا ذلك البعض من الملوك الذي عالجه الرازي بتدبيرات نفسانيّة فهو منصور بن نوح الساماني، وقد نقل تلك الواقعة المولىٰ جلال الدين الدواني في كتابه الفارسي الموسوم بـ «اخلاق جلالي» وقد طبع في الهند، قال:

«منصور بن نوح را كه والي ممالك خراسان بود وجع مفاصل روی‌نمود كه معظم اطبّای آنزمان زبان باعتراف بعجز از علاج آن گشودند، و بر قصور از تدبير آن عارضه اقرارنمودند. رأی اركان دولت بر آن قرار يافت كه با محمّد زكريّای رازی كه رازدان قوانين علاج و اصلاح مزاج بود مشورت نمايند، كسی باحضار او فرستادند، چون بكنار قلزم رسيد از ركوب سفينه تحاشی نمود، تا او را دست و پا بسته در كشتی انداختند، چون از دريا عبور كرده بپادشاه رسيد انواع تدبيرات لائقه وتصرّفات فائقه بعمل آورد، و هيچكدام از سهام تدبير بر هدف مقصود نيامد، بيت:

از قضا سركنگبين صفرا فزود روغن بادام خشكی می‌نمود

بعد از آن با پادشاه گفت هرچند معالجات جسمانی نمودم نفعی برآن مترتّب نشد اكنون تدبيری نفسانی مانده، اگر از مزاولت آن نجاحی حاصل شود فيها وإلاّ يأس كلّی خواهدبود. پس پادشاه را تنها بحمّام برد و مقرّرنمود كه ديگری درنيايد. و بعد از آن كه حرارت حمّام در بدن پادشاه مشتعل‌شد با كارد كشيده در برابر او آمد، و بانواع فحش زبان گشاد و گفت تو فرمودی كه مرا دست و پای بسته در روی آب اندازند و به اهانت چندين فرسخ راه بياورند، من نيز حالی بهمين كارد از تو انتقام خواهم‌نمود. پادشاه را نائره غضب اشتعال يافت و بی اختيار از جای برجست. محمّد زكريّا در حال بيرون دويد، و مكتوبی به يكی از خواصّ سلطان‌داد. و بايشان گفت پادشاه را بيرون آريد و بدستوری كه اينجا نوشته ام عمل‌كنيد، و در حال بر مركب تيزرو سوار شد و از خراسان بيرون‌آمد. پس پادشاه را بهمان طريق تدبير كردند و صحّت كلّی يافت، چه موادّ بلغمی كه سبب مرض بود بواسطه حرارت غضبی و مدد حرارت حمّام تحليل يافت. و بعد از آن هر چند پادشاه او را طلبيد ملاقات‌ننمود، و استعذار كرد كه هر چند صورت شتمی كه واقع شد بنابر مصلحت علاج‌بود فأمّا شايد كه چون پادشاه تذكّر آن فرمايد بر خاطرش گران‌آيد، و از سلاطين

*وبعض النفوس قد يبلغ في القوّة والشرف إلىٰ حيث تقوىٰ تصوّراته وجوداً وظهوراً حتّىٰ يقوم وجودها مقام الوجود العيني، *فيبرئ المرضىٰ ويمرّض الأشرار ويقلّب عنصراً إلىٰ عنصر آخر حتّىٰ يجعل غير النار ناراً، و يحرّك أجساماً عجزت عن تحريكها نفوس أبناء النوع؛ *كلّ ذلك بآهتزاز علويّ وتأييد ملكوتي وطرب معنوي.

به هيچ حال ايمن نتوان بود (ص١٦٨ ـ ١٧٠ ط هند).

وقوله: «لاينجع فيه» أي لايؤثّر فيه العلاج.

* قولـه: «وبعض النفـوس قد يبلغ...» لما دريت في المقدمة الثانية أن العارف يخلق بالهمة مايكون له وجود من خارج محل الهمّة. والنمط العاشر من إشارات الشيخ وشرح المحقّق الطوسي عليه كافيان في بيان هذا المطلب الأصيل الذي هو من عيون مسائل النفس، وكافلان للمباحث الرئيسة التي يجب أن يفحص عنها ويعلم بها.

قال الشيخ في الفصل الخامس والعشرين من النمط المذكور: ولعلك قد يبلغك من العارفين أخبـار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب؛ وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقىٰ للنّاس فسُقوا، أو استشفىٰ لهم فشُفوا، أو دعا عليهم فخُسِف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، أو دعا لهم فصُرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان، أو خشع لبعضهم سبعٌ، أو لم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق المنع الصريح، فتوقّف ولا تعجل فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ...الخ.

* قوله: «فيبرئ المرضىٰ ويمرض الاشرار» في النسخ المطبوعة فيبرئ المريض، ولكن الصواب المرضىٰ جمع المريض كقتلىٰ جمع قتيل، واشرار جمع شرير، كما في النسخ المخطوطة المصححة عندنا.

* قوله: «كلّ ذلك باهتزاز علوي...» في أول المجلد الثالث من المثنوي للعارف المولوي:

اين چراغ شمس كو روشـن بود	نز فتـيله پنـبه و روغـن بود
سقـف گردون كوچـنـين دائـم بود	نز طنـاب واسـتـنـى قائـم بود
قوت جبريل از مطبـخ نبـود	بود از ديدار خلاق ودود
همچـنـين اين قوّت ابـدال حق	هم زحـق دان نز طعـام و از طبـق

وفي المجلس السابع والسبعين من أمالي الصدوق بإسناده عن الإمام الصادق عن آبائه ـ عليهم السلام ـ أن أمير المؤمنين ـ عليه السّلام ـ قال في رسالته إلى سهل بن حنيف ـ ره ـ: والله ما قلعت باب خيبر ورميت به خلف ظهري أربعين ذراعاً بقوة جسدية ولا حركة غذائية لكنّي أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربّها مضيئة، وأنا من أحمد كالضوء من الضوء ـ الحديث (ص٣٠٧ ط١ من المطبوع على الحجر).

*فإن قلت: إنّهم صرّحوا بأنّ للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعية، فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني، لزم أن تكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعرة بنتائج أفاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانية.

بل وفي كتاب «بشارة المصطفىٰ لشيعة المرتضىٰ» لعماد الدين الطبري من أعلام القرن السادس بإسناده عنه ـ عليه السلام ـ قال: واللّٰه ما قلعت باب خيبر وقذفت به اربعين ذراعاً لم تحسّ به أعضائي بقوة جسدية ولا حركة غذائية ولكن أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة (ص ٢٣٥ ط نجف). والحديث مروي في مادة «خبر» من سفينة البحار أيضاً.

والعارف الجامي في سلسلة الذهب ناظر إلى هذا الحديث الشريف الذي هو من غرر الأحاديث حيث قال:

شيعـــي اى پيش سنّـــي اى فاضـــل گفــت كاى در علوم دين كامـــل
باز گو رمـــزى از علي ولى كه تـــرا يافتـــــم ولىّ علي

إلى قوله:

بر صف اهـــل زيغ با دل صاف بهـــر اعـــداى دين كشيده مصـــاف
بود از غايت فتـوّت خويش خالى از خويش و حول و قوّت خويش
قدرت وفـــعـــل حق از وزده سر كنـــده بي خويشـــتـــن در خيبر
خود چه خيبر كه چنـــبر گردون پيش آن دســت و پنجــه بود زبـــون

* قوله: «فإن قلت إنّهم صرّحوا بأن للطبائع غايات في...» ناظر إلى ما أتىٰ به المحقّق الطوسي في شرحه على آخر الفصل السابع من النمط الرابع من الإشارات. قال الشيخ: «والعلّة الغائية التي لأجلها الشيء علّة بماهيّتها ومعناها لعليّة العلّة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فإنّ العلّة الفاعلية علّة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل، وليست علّة لعليّتها ولا لمعناها».

واعترض الفخر الرازي عليه في شرحه على الإشارات بقوله: ولقائل أن يقول قولك العلّة الغائية علة بماهيّتها لعليّة العلّة الفاعلة، فيه إشكال لأنّكم تثبتون العلّة الغائيّة للأفعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا إرادة ولا شعور لها أصلاً، فماهية العلّة الغائية هاهنا لايمكن أن يقال إنّها موجودة في الذهن لأنّه لا ذهن هناك ولا شعور، وغير موجودة في الخارج لأنّ وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية، وإذا كانت كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لايمكن أن يكون علّة للأمر الموجود، فكيف يمكن تعليل العلّة الفاعلية بماهيّة العلّة الغائية؟ ولا خلاص عنه إلّا أن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات، ولكن ذلك على خلاف مذهبهم ويُحقّقه أول طبيعيات كتاب الشفاء. إنتهىٰ كلام الفخر.

والمحقّق الطوسي لخّص كلامه أولاً ثم أجابه في شرحه على الإشارات بقوله:

....

اعترض الفاضل الشارح ـ يعني به الفخر الرازي ـ بأنّهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها، فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا أن يقال إنّها موجودة في الخارج لأنّ وجودها متوقف على وجود المعلولات فإذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لايكون علّة للموجود ولا خلاص عنه إلاّ بان يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات.

والجواب أنّ الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كأين ما مثلاً لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء، فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور مّا لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها. (ص١١٢ ط الشيخ رضا).

أقول: ما أفاده الشارح المحقّق لمقاصد كتاب الإشارات حق لاريب فيه. وقد دريت من تعليقاتنا السالفة أنّ الوجود ملك، وصفاته الحسنىٰ وأسماءه العليا جنوده وعساكره، وأين نزل الملك نزلوا معه، ويدورون معه حيثما دار. ونعم ما أجاد وأفاد الشيخ بقوله في الفصل التاسع عشر من النمط الثامن من الإشارات بقوله الشريف: فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصّه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقه رحمةً من العناية الأولىٰ على النحو الذي هو به عناية، وهذه جملة وستجد في العلوم المفصّلة لها تفصيلاً. إنتهىٰ.

وكلامه هذا بعد إثباته العشق ـ في النمط المذكور ـ للجواهر العاقلة والشوق لبعضها. والغرض أن العشق والشعور والإرادة ونحوها من الصفات الكمالية على حفظ مراتبها شدة وضعفاً لا تنفك عن الوجود بحسب مراتبه.

وللشيخ رسالة لطيفة جدّاً في العشق طبعت مع عدّة رسائل أخرىٰ له مترجمة بالفرانساوية أيضاً بين فيها سريان العشق في جميع الكائنات. وقد كتب تلك الرسالة باسم تلميذه الحكيم الماهر الكامل أبي عبدالله المعصومي الذي قال الشيخ ابن سينا في حقه أبو عبدالله مني بمنزلة أرسطاطاليس من أفلاطون. وارجع في ذلك إلى آخر النمط الثامن من الإشارات وشرح المحقّق الطوسي عليه أيضاً.

وممّا يعينك في المقام كون الحياة سارية في الموجودات كلّها على التحقيق الأنيق الذي تجده في آخر الفصل الثالث عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار حيث قال: قال الشيخ محيي الدين العربي في الباب السابع وثلاثمائة عشر من كتابه المسمّىٰ بالفتوحات المكية ...الخ (ج٩ ط٢ ص٢٦٩، وج٤ ط١ ص١٧١).

وقال المتألّه السبزواري في غرر الفرائد (ص١١٨ ط الناصري):

وكلّ شيء غاية مستتبع حتىٰ فواعل هي الطبائع

فالشيخ والخواجة والمولى الصدراء وأشياعهم يرون أن لجميع الأشياء إدراكات كما يدلّنا على ذلك كلمات أهل العصمة ـ عليهم السلام ـ. ولنا في رسالتنا «الوجود الذهني والظهور الظلّي» وجه

قلنا: هذا الكلام ممّا أورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادّاً عليهم، حيث ذهبوا إلىٰ أنّ للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية. *وأنّ الغاية علّة بماهيّتها لفاعلية الفاعل وآستكماله بما يستدعي التوصّل إليه في فعله.

وأجاب عنه الشارح المحقّق لمقاصد كتاب الإشارات: بٱلتزام أنّ لها شعوراً بمقتضاها وغاية في أفاعيلها، غاية مافي الباب أن يكون شعورها شعوراً ضعيفاً. *والنظر في أناث النخل وميلانها إلىٰ صوب بعض ذُكرانها وإن كان علىٰ خلاف

وجيه آخر في المقام.

* قوله: «وانّ الغاية علّة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكماله بما يستدعي» وفي المطبوعة جاءت العبارة هكذا: «واستكماله بما يستدعي» ولكنّها غلط. وأفاد الآقا علي المدرس الزنوزي في تعليقة منه في بيان العبارة بقوله: واستكماله عطف على فاعلية الفاعل أي الغاية بماهيّتها علّة لاستكمال الفاعل في الخارج بما يستدعي التوصّل إليه في فعله، أي علّة لترتب الغاية المقصودة من فعله عليه ولكن فرق بين العلّتين فإن عليّتها لفاعلية الفاعل علّة تامّة، ولاستكماله علّة ناقصة.

* قوله: «والنظر في أُناث النخل...» وفي الأثر أكرموا عمّتكم النخلة. وفي وجوه مشاكلة النخل والنخلة بالإنسان مطالب لطيفة في مواضعها الحري بها نقلها.

قال المصنف ـ قدّس سرّه ـ في شرحه على الهداية الأثيرية: الحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم، وقد صرّح به الشيخ في عدة مواضع من كتبه بأن القوى الأرضية كالنفوس والطبائع لاتحرّكها موادّها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه من التوابع اللاّزمة لها بل الغاية في تحريكها لموادّها هي كونها على أفضل مايمكن لها ليحصل لها التشبّه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت. إنتهىٰ.

ومن هاهنا يتفطن العارف اللّبيب بان غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هي الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحرّكة إليه دون ماتحتها فيكون غاية بهذا المعنىٰ أيضاً. وبهذا ظهر سرّ قولهم: لولا عشق العالي لا نطمس السافل. انتهىٰ كلامه في شرح الهداية. ولنعم ماقيل:

عشق است وبس كه در دو جهان جلوه مى‌كند   گه از لباس شاه و گه از كسوت گدا

وقال آخر:

اشيا همه ناطقند و گويا   ليكن بتفاوت بيانها

لكن هذا طور من الكلام فوق طور البحث والخوض في اصطلاحات العلوم، كما قال العارف الرومي في أواخر المجلد الخامس من المثنوي:

ذلك الصوب، ممّا يؤكّد ذلك. وكذا مشاهدة ميل عروق الأشجار إلىٰ جانب الماء في الأنهار وانحرافها في الصعود عن الجدار وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات وإحرازها لبّ الثمار في الوقايات الصائنة، يهديك إلىٰ ماذكروه. وهاهنا لمعات نورية لايناسب هذا المقام ذكرها، عسىٰ أن نأتي بها حين ماقدّر الله اتيانه فيه بمنّه وكرمه.

فصل ٣

*في ذكر شكوك انعقادية وفيه لمكوك اعتقادية عنها

قد تقرّر عند المعلّم الأوّل ومتّبعيه من المشّائين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلامذته وجمهور المتأخّرين: أنّ ظرف الوجود الذهني والظهور الظلّي للأشياء فينا انّما هو قوانا الإدراكية *العقلية والوهمية والحسية. فالكلّيات توجد في النفس المجردة، والمعاني الجزئية في القوّة الوهمية، والصور المادّية في الحسّ والخيال. فوقعت

اندرين بحث ار خرده بين بُدى فخر رازى رازدار دين بُدى
ليك چون من لم يذق لم يدر بود عقل وتخييلات او حيرت فزود

* قوله: «فصل في ذكر شكوك انعقادية...» اعلم أنّ النفس وقواها ليست محلاً للعلم فلا يصحّ إطلاق الظرف عليها، بل العلوم قائمة بها كقيام الممكنات بالباري تعالىٰ سيأتي تحقيقه في الفصل السادس من الطرف الأوّل من المسلك الخامس. وإنما نقل كلام المشاء أولاً لتقرير الإشكالات الآتية فإنها متفرعة على القول بأنّ الصور المدركة حالة في النفس والنفس ظرف ومحل لها. نعم يرد بعض الإشكالات على مبنى التحقيق أيضاً في بادي النظر ويردّ بالبرهان على ما يأتي تفصيل الأمر في العلم وحلّ الغموض حوله.

* قوله: «العقلية والوهمية والحسية» اعلم أن الإدراك عند المشاء أربعة أنواع: الإحساس والتخيّل والتوهم والتعقّل، وقد أدرج التخيّل في الإحساس، كما بيّنه تفصيلاً حيث قال فالكلّيات توجد في النفس المجردة، والمعاني الجزئية في القوة الوهمية، والصور المادية في الحسّ والخيال. وأمّا أنواع الإدراك على التحقيق ثلاثة الإحساس والتخيّل والتعقّل لأنّ الوهم عقل ساقط على ما سيجيء بيانه وبرهانه في عدّة مواضع من الكتاب وقد استوفينا البحث عنه في النكتة ٥١٥ من كتابنا ألف نكتة ونكتة، وفي العين الواحدة والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحه سرح العيون في شرح العيون، وفي تعليقاتنا على «تذكرة آغاز وانجام» للمحقق الطوسي (ص١٨٧ ط١).

للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتفصّي عنها:

*الإشكال الأوّل

أنّ الحقائق الجوهرية بناءً علىٰ أنّ الجوهر ذاتي لها ـ وقد تقرّر عندهم انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات كما تسوق إليه أدلّة الوجود الذهني ـ يجب أن تكون جوهراً أينما وجدت وغير حالّة في موضوع، فكيف يجوز أن تكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن أعراضاً قائمة به؟ ثمّ إنّكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات، فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباينة بالنظر إلىٰ ذواتها مع الكيف في الكيف.

*والجواب عنه *علىٰ ما يستفاد من كتب الشيخ: أنّ معنى الجوهر الذي

---

* قوله: «الإشكال الأوّل...» الإشكال الأول في الحقيقة ينشعب إلى قسمين: القسم الأول انّكم قائلون بأنّ الصورة العلمية كيف نفساني والكيف عرض فعلمنا بالجوهر الخارجي إن كان كيفاً فكيف كان الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً. وإن قلنا إنّ علمنا بالجوهر لم يكن جوهراً رأساً بل كيف فقط لكان إطلاق العلم عليه غير صحيح لعدم مطابقته للواقع. والقسم الثاني أن الصور العلمية إذا كانت كيفاً يجب اندراج جميع المقولات في الكيف. فإن شئت قلت إن الإشكال الأول إشكالان حقيقة. والمتأله السبزواري اشار إليهما في غرر الفرائد بقوله:

فجوهر مع عرض كيف اجتمع   أم كيف تحت الكيف كل قد وقع

وقوله: «يجب أن تكون جوهراً» خبر لقوله: «انّ الحقائق الجوهرية». وقوله: «اعراضاً قائمة به» أي قائمة بالذهن.. وقوله: مع الكيف قيد للمتبائنة. وقوله في الكيف صلة للاندراج في قوله فيلزم اندراج ...

* قوله: «والجواب عنه» أي الجواب عن الإيراد الأول أعني القسم الأول من الإشكال الأول المعبّر عنه بقوله إن الحقائق الجوهرية ـ إلى قوله: أعراضاً قائمة به.

* وقوله: «علىٰ ما يستفاد من كتب الشيخ» ارجع إلى الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات؛ وإلى الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء (ج٢ من الرحلي ص٣٦١ «٩٧»). وأما الجواب عن الإيراد الثاني أعني القسم الثاني من الإشكال الأول وهو قوله ثم إنكم قد جعلتم إلى قوله مع الكيف في الكيف، فهو قوله الآتي وأما ان القوم قد عدّوا الصور العلمية من باب الكيف ...الخ.

صيّروه جنساً وجعلوه عنواناً للحقائق الجوهرية، *ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع، لأنّ هذا المعنىٰ لايمكن أن يكون جنساً لشيء، *وإلّا لكان فصله الذي فرض مقسّماً له مقوّماً له، ضرورة أنّ الفصول المقسّمة للجنس لا يحتاج إلىٰ شيء منها الجنس في تقوّمه من حيث هو، *بل هي من الخواصّ العارضة للجنس، كما أنّه عرض عام لازم لها، بل احتياجه إليها في أن

* وقوله: «ليس هو الموجود من حيث هو موجود» أي ليس هو الوجود من حيث هو وجود حال كون ذلك الموجود مسلوباً عنه الموضوع كما يعبّر عن الموجود بالوجود بعد اسطر: «فإذا كانت ماهيّة الجنس هو الـوجـود بالفعل...». وأما معنى الجوهر الذي هو جنس فسيفسّره بعد أسطر بل معنى الجـوهـر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبّر عنه بأنّه الشيء ذو الماهيّة. فقوله هذا بل معنى الجوهر إضراب عن قوله ذلك انّ معنى الجوهر ليس هو الموجود من حيث هو موجود...الخ. كما أنه إضراب أيضاً عن قولـه: «وكـذلك قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح...» أي ليس معنى الجوهر هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع، وكذلك ليس معنى الجوهر هو الشيء الموجود بالفعل، بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبّر عنه بأنه الشيء ذو الماهيّة ...الخ، فتبصّر.

* قولـه: «وإلّا لكـان فصله الذي فرض مقسّماً له مقوّماً له...» قد تبينّ في الميزان أنّ الفصل بالقياس إلى النوع مقوّم له أي جزء منه ذاتي له، وبالقياس إلى الجنس له وصفان وصف له محصّل، ووصف له مقسّم، أمّا المحصل فبلحاظ تحقق الجنس من حيث هو، وأمّا المقسم فبلحاظ الجنس إلى أنـواعه العديدة، والفصل بهذين الوصفين خارج عن حقيقة الشيء أي الجوهر. فإذا تذكّرت أمر الفصل علمت أن معنى الجوهر لو كان هو الوجود لكان فصله أيضاً وجوداً لأنّ العدم ليس بشيء حتىٰ يصير مقوماً أو محصلاً ومقسماً فلزم كون الفصل المقسم للجنس مقوّماً له لأنّ الجنس والفصل كليهما حينئذ وجود.

* قوله: «بل هي من الخواص العارضة للجنس كما أنه عرض عام لازم لها» في الفصل الرابع من النهج الثاني من منطق الإشارات أنه قد يكون الشيء بالقياس إلى كلي خاصّة، وبالقياس إلى ماهو أخص منه عرضاً عاماً فإن المشي والأكل من خواصّ الحيوان، ومن الأعراض العامة بالقياس إلى الإنسان.

وفي شرح المحقّق الطوسي عليه ان كل واحد من الخمسة انما يكون واحداً منها بالقياس إلى شيء فإنّ الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء. ولا يمتنع أن يكون ماهو جنس لشيء نوعاً لغيره وكذلك البواقي. وقد يتمثّل في هذا الموضع باللّون، فيقال إنه جنس للأسود، وفصل للكيف، ونوع للمتكيّف بوجه. ولهذا الملوّن بوجه آخر، وخاصة للجسم، وعرض عام للحيوان: وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور، ولكن لايناقش في الأمثلة.

يوجد ويحصّل تحصيلاً وجودياً لا تألّفياً. فكلّ فصل كالعلّة المفيدة لوجود حصّة من الجنس، فإذا كانت ماهيّة الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع، *لكان فصله المفروض محصّل وجوده، مقوّمَ معناه وماهيّته؛ كما سبقت الإشارة إليه.

*وبوجه آخر: يلزم علىٰ فرض كون هذا المعنىٰ جنساً للجواهر انقلاب الماهيّة حين انعدام شيء من أفرادها.

وبوجه آخر: لزم تعدّد الواجب لذاته، فإنّ نفس الماهيّة لا يتعلّق بها جعل وتأثير، *فلو كان الوجود عينها أو جزأها يلزم الضرورة الأزلية فيها، تعالى القيّوم الواحد عن الشريك والنظير علوّاً كبيراً.

*وأمّا الوجودات الإمكانية، فحقائقها نفس التعلّقات بفاعلها، وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها.

---

* قوله: «لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوّم معناه وماهيّته» محصل مرفوع، نائب فاعل للمفروض. ومقوم منصوب خبر لكان. والفصل المفروض ناظر إلى قوله وإلّا لكان فصله الذي فرض مقسماً له مقوّماً له.

* قوله: «وبوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنىٰ...» هذا المعنىٰ إشارة إلى كون الوجود بالفعل جنساً للجواهر. وإنّما يلزم الانقلاب لأنّ الجوهر الذي هو الوجود يصير هو بعينه الجوهر الذي هو العدم.

* قوله: «فلو كان الوجود عينها أو جزأها...» كان الوجود عين الماهيّة كالجوهر الجنسي، أو جزأها كالجواهر النوعية من العقل والنفس والماء وغيرها.

* قوله: «وأما الوجودات الإمكانية...» جواب عن سؤال مقدر. والسؤال أن يقال إنّ الوجود إذا كان عين الماهيّة أو جزأها لزم الضرورة الأزلية فيها لأنّ نفس الماهيّة لايتعلّق بها جعل ولا تأثير، فكذلك لزم الضرورة الأزلية في الوجودات لأنّ الوجودات ماهيّتها وحقيقتها عين الوجود على مذهبكم؛ فأجاب بقوله: وأمّا الوجودات الإمكانية.

أو يقال كما أنّ الماهيات غير مجعولة، فكذلك الوجودات لأنّ الوجود لايكون له وجود زائد حتىٰ يحتاج في كونه موجوداً إلى الغير فإذا لم يكن الموجود في موجوديته محتاجاً إلى الغير لزم أن تكون الوجودات واجبات، أي لزم الضرورة الأزلية فيها، فأجاب بقوله: وأمّا الوجودات ...الخ.

ثمّ لايخفىٰ عليك حسن صنيعته ـ قدّس سرّه ـ في تمسكه بالاسم الشريف الفاطر حيث قال:

*وكذلك قولنا: الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنواناً للحقيقة الجنسية الجوهرية، لازماً لها، وإلّا، لكان كلّ من علم شيئاً هو في نفسه جوهر، علم أنّه موجود؛ *بل معنى الجوهر، الذي يصلح للجنسية، هو ما يعبّر عنه بأنّه الشيء ذو الماهيّة إذا صارت ماهيّته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع، وهذا المعنىٰ ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان، *وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث إذا تحقّقت في خارج العقل كانت غير حالّة في المحلّ المتقوّم بنفسه، فالمعقول من الجوهر جوهر، لأنّه لا في موضوع بالمعنى المذكور.

وممّا يؤكّد ماذكر: أنّ حمل الجوهر بهذا المعنىٰ على الأنواع والأشخاص المندرجة تحته، *غير معلّل بشيء خارج؛ وأمّا حمل كونها موجودة بالفعل ـ الذي

الـوجودات نفس التعلقات بفاطرها. قال عزّ من قائل: ﴿أفي الله شك فاطر السموات والأرض﴾ (إبراهيم ١١). ونحوها آيات أخرىٰ، منها قوله سبحانه حكاية عن نبيّه هود: ﴿إنْ أجري إلّا على الّذي فطرني﴾ (هود ٥١). وفي تفسير مجمع البيان للطبرسي في تفسير هذه الآية: الفطر الشقّ عن أمر الله كما ينفطر الورق عن الشجر، ومنه فطر الله الخلق لأنه بمنزلة ما شق عنه فظهر. إنتهىٰ. فما سواه منفطر عنه قائم به ومتعلّق به.

چو ابـراهـيم و يوسـف باش ذاكـر جنـاب حق تعـالىٰ را بفـاطـر
كه بى دور و تسلسلهاى فكـرى بيابـى دولـت توحـيد فطرى
تراصـد شبـهـه ابـن كمـونـه نيانـد خـردلى بهـر نمـونـه

* قولـه: «وكـذلك قولنا الشيء الموجود بالفعل...» أي الماهيّة الموجودة بالفعل، وكان الوجه الأول هو الموجود من حيث هو موجود أي الوجود فلا تغفل في الفرق.

* قولـه: «بـل معنى الجـوهـر الذي يصلح للجنسية...» أي ليس معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو الموجود من حيث هو موجود أي الوجود، وكذلك ليس معناه الشيء الموجود بالفعل أي الماهيّة الموجودة بالفعل، بل معناه هو ما يعبّر عنه ...الخ، وقد تقدّم بيانه آنفاً أيضاً.

* وقوله: «وحلوله في العقل...» أي على مسلك المشاء، كما سيصرّح به بقوله هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهراً.

* قولـه: «غير معلّل بشيء خارج» وذلك لأن ذاتي شيء لم يكن معلّلاً. وقوله: «جنساً لشيء منهـا» أي لشيء من عوالي الأجناس. وقوله: «جنساً للبواقي» أي البواقي من عوالي الأجناس الخارج منها شيء فقط وهو الجوهر، فالبواقي هي المقولات التسع العرضية. ولا يخفىٰ عليك أنّه إذا صار هذا المعنىٰ جنساً للبواقي لم تكن البواقي أجناساً عالية ليس فوقها جنس. وقوله: «وهو خلاف

هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع ـ فلا محالة بسبب وعلّة خارجة عن الماهيّة، وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل علىٰ ماتحته من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلّا بسبب، لا كحمل الذاتي الغير المعلّل، فلم يصر بإضافة معنى عدمي إليه، وهو قولنا: «لا في موضوع» جنساً لشيء منها، وإلّا لصار بإضافة معنى وجودي إليه، وهو قولنا: «في موضوع» جنساً للبواقي، بل هذا أولىٰ، وهو خلاف ما تقرر عندهم. *هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهراً.

*وهاهنا دقيقة أخرىٰ سنشير إلىٰ بيانها في تحقيق الحمل ـ إن شاء الله

ما تقـرّر عنـدهم» أي كون عوالي الأجناس ذات جنس خلاف ما تقرّر عندهم لأنّ تلك العوالي أجناس عالية ليس فوقها جنس.

* قولـه: «هـذا بيان مقصـودهم في كون المعقول من الجوهر جوهراً» قال ـ قدّس سرّه ـ في تعليقاته على الشفاء بعد نقل جواب الشيخ: والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بأنّ «المعقول من الجوهر ماهية أمر وجودها في الخارج ليس في موضوع، وأمّا وجودها في العقل فليس كذلك» غير كاف أيضاً في دفع الشبهة المذكورة فان العقل من الموجودات العينية والحالّ في الموجود العيني موجود عيني، فالسؤال وارد في أنّ الصورة العلمية للجوهر ماحالها بحسب هذا الوجود فإن كان كيفاً يلزم صيرورة الجوهر كيفاً في العقل، وكون صورة واحدة كيفاً ومتّحدة بالماهية الجوهرية وإن كان جوهراً كان للجوهر وجود عيني في الموضوع، ولا فائدة في تقييدهم مفهومات المقولات بكونها إذا وجدت في الخـارج كانت كذا وكـذا. وهذا كما يقال لنقش الفرس المنقوش في الجدار انه شيء إذا وجـد في الخارج كان ذا حياة وحسّ وحركة، ولاشك أن المنقوش ليس ماهيّة الفرس سواء كان في الجدار أو في غير الجدار، فالذي في الذهن شيء واحد وله ذات واحدة والشيء الواحد لايمكن ان تكون ماهيّته لأمرين متباثنين.

فالمقام يستدعي نمطاً آخر من البيان وطوراً فوق طور أولئك الأعلام. ولنا فيه خوض عظيم وقد أحيينـا مذهب بعض المتقـدمـين وهم فرفـوريوس واتبـاعـه من المشائين من أن العاقل في ادراكه للمعقولات يتّحد بها ويصير عين تلك الأشياء على وجه ألطف وأشرف ممّا هو في الخارج وقد بيّنا ذلك وأوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع إليه في مباحث علم الله تعالىٰ بالأشياء (ص١٢٨ ط١ من الرحلي).

* قوله: «وهاهنا دقيقة أخرىٰ» الدقيقة الأخرىٰ هي اختلاف الحملين على تحقيق المصنف، وهما الحمـل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، وسيشير إلى بيانها في هذا الفصل في عنوان قوله

تعالىٰ ـ حاصله: أنّه *لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه، وكونه ممّا يصدق عليه القائم بغيره، علىٰ قياس مفهوم العدم، واللّاشيء، واللاممكن، وشريك الباري، والحرف، والوضع، والحركة، وممتنع الوجود، واللّاتناهي، ونظائرها؛ حيث يصدق علىٰ كلّ منها نقيضها بحسب المفهوم هذا.

*فقد علم بما ذكروا: أنّ مفهوم العرض أعمّ من مقولة الجوهر بٱعتبار الوجود الذهني، فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيّته، وعرض بٱعتبار وجوده في الذهن، فلا منافاة بينهما، إنّما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها.

*وأمّا أنّ القوم قد عدّوا الصور العلمية من باب الكيف، ويلزم منه أن تكون

تحقيق وتفصيل.

ثم إن الدقيقة الأخرىٰ أعني وصف الدقيقة بالأخرىٰ ينبئ بأنّ دقيقة أولىٰ قد تقدّمت وهذه دقيقة أخرىٰ، ولم يذكر دقيقة قبل هذه، والنسخ متفقة في العبارة، فيطالب بالدقيقة الأولىٰ. والظاهر أن الدقيقة الأولىٰ هي التدقيق في معنى الجوهر الذي صيّروه جنساً وجعلوه عنواناً للحقائق الجوهرية فتدبّر ولا تغفل.

* وقوله: «ولا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه» أي بالحمل الأولي. وقوله: «وكونه ممّا يصدق عليه القائم بغيره» أي بالحمل الشائع.

* قوله: «فقد علم بما ذكروا...» وذلك لاشتمال مفهوم العرض على الجوهر الذهني أيضاً لأن الصورة الجوهرية حالّة في الذهن، كما يشعر بالحلول قوله بما ذكروا؛ وأما الجوهر فلا يشتمل على العرض لا في الذهن ولا في الخارج.

قوله: «فلا منافاة بينهما...» ضمير تحتها راجع إلى المقولات فإن المقولات ذاتيات للحقائق المتخالفة التي هي مندرجة تحت تلك المقولات. والفرض أنّ الجوهر الذهني بحسب ماهيّته جوهر فالجوهر ذاتي له، وبحسب حلوله في الذهن صادق عليه مفهوم العرض ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً بحسب ذاته وصادقاً عليه مفهوم العرض أيضاً، وإنّما المنافاة فيما لو كان الجوهر والعرض كلاهما ذاتيين لشيء واحد، فإنّهما مقولتان لحقيقتين متخالفتين مندرجتين تحتهما. وهاهنا ليس كذلك لأنّ مفهوم العرض ليس بذاتي لما تحته بل عرضي بخلاف الجوهر فإنّه ذاتي فلا منافاة بينهما.

* قوله: «وأمّا أنّ القوم قد عدّوا...» هذا جواب عن الإيراد الثاني أي القسم الثاني من الإشكال الأوّل كما تقدّمت الإشارة اليه. أي الجواب عن الإشكال في أن المقولات كيف اندرجت كلها تحت مقولة الكيف.

صورة الجوهر في العقل جوهراً وكيفاً فتندرج تحت مقولتين. *فقيل: إنّ هذا من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية، لأنّه إن أريد بالكيف ماهيّة، حقّها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة، فهو بهذا المعنىٰ يصلح لأن يكون جنساً من عوالي الأجناس، كما أنّ الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عالٍ، فهما بأعتبار هذين المعنيين متبائنان لا يصدقان علىٰ شيء في شيء من الظروف؛ وإن أريد منه عرض لايكون بالفعل مقتضياً للقسمة والنسبة، فهو بهذا المعنىٰ عرض عام لجميع المقولات في الذهن، فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهيّة الجوهر، وكذا بينه وبين ماهيّات بواقي الأعراض، علىٰ نحو مامرّ في مفهوم العرض؛ فلايلزم أندراج الصور العقلية تحت مقولتين. هذا تقرير كلامهم علىٰ ما يناسب أسلوبهم ومرامهم. *والحقّ ما سنذكر

---

* وقوله: «فقيل إنّ هذا من باب المسامحة...» القائل هو المحقّق جلال الدين الدواني كما نصّ به في شرحه على الهداية في فصل في الجوهر والعرض (ص٢٦٠ ط١ من الحجري)، وفي تعليقاته على الشفاء (ص١٣١ ط١) وسيأتي البحث حول كلامه في الوجود الذهني في ضمن الإشكال الثالث. وقوله: «ان هذا من باب المسامحة...» أي إنّ عدّ الصور العلمية من الكيف من باب المسامحة. وحرّر المتأله السبزواري في البحث عن الوجود الذّهني من غرر الفرائد مذهب الدواني بقوله:

عند المحقّق الدواني إطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ماعدا الكيف انّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية. وأمّا في الحقيقة فالعلم لمّا كان متّحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم فإن كان جوهراً فجوهر، وإن كان كمّاً فكم، وإن كان كيفاً فكيف، وهكذا فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين. وأمّا جوهرية شيء واحد وعرضيّته فليس فيه عنده إشكال لأنّ العرض من العروض وهو الحلول وهو نحو من الوجود، والوجود ليس ذاتياً للماهيّة فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر الذهني صدق العرض العام على المعروض، ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً ذهنياً بمعنىٰ أنّه ماهيّة حق وجودها في الأعيان أن لايكون في الموضوع، وبين كونه عرضاً خارجياً لا في مقام ذاته. إنتهىٰ.

أقول: مذهب الدواني هو مذهب المشّاء عند التدبّر، وهو في الحقيقة يحرر كلام الشيخ الرئيس بوجه آخر، فتدبّر.

* قوله: «والحق ما سنذكر لك...» والحق الذي يذكره هو حسم مادة النزاع بالحمل الذاتي الأولي وبالحمل الشائع الصناعي الآتي ذكره في كلامه المعنون بقوله تحقيق وتفصيل في هذا الفصل.

لك ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ.

*وليعلم هاهنا: أنّ معنىٰ قولهم: «أنّ كلّيات الجواهر جواهر» ليس أنّ المعقول من الجوهر الّذي يوصف بأنّه في الذهن وله محلّ مستغنٍ عنه، أنّه قد تزول عنه صور الجواهر العقلية وتعود إليه *يكون بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع، كالمغناطيس الذي هو في الكفّ، فإنّه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكفّ، ولا يجذبه أخرىٰ كما إذا كان فيه؛ *فإنّ هذه مغـالطة من باب تضييع الحيثيات، وإهمال الاعتبارات، وأخذ الكلّي مكان الجزئي، فإنّ الكلّي الذي ذاته في العقل علىٰ رأيهم، يستحيل وقوعه في الأعيان واستغناؤه عن الموضوع؛ والمغناطيس الذي هو في الكفّ يجوز عليه الخروج والجـذب للحديد ثمّ الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصيته؛ وليست

* قوله: «وليعلم هاهنا أنّ معنىٰ قولهم ـ إلى قوله: وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثّل له» وقد ذكر قريباً من قوله هذا في تعليقاته على الهيات الشفاء (ص١٢٨ ط١). بل وسيفصّل هذا التحقيق بالاستيفاء في الفصل الرابع من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب أعني به الأسفار، حيث يقول: بحث وكشف وربّما يوجد في كلامهم ...الخ (ص٨٢ ج٢ ط١، وص٢٤٩، ج٤، ط٢).

ثمّ إنّ عبارة الكتاب مشوّشة جداً وصحيحها مانهديها اليك: «وليعلم هاهنا أنّ معنىٰ قولهم إنّ كلّيات الجواهر جواهر ليس أنّ المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنّه في الذهن وله محل مستغن عنه فإنّه قد تزول عنه صور الجواهر العقلية وتعود إليه يكون بحيث يوجد تارة في الخارج...».

* فقوله: «يكون بحيث يوجد» خبر لقوله: «ليس أنّ المعقول». والضمير المخفوض في له ومستغن عنه، وكذلك الضمير المرفوع في يكون ويوجد راجع إلى المعقول. والمراد من المحل هو الذهن. والضمير المخفوض في يزول عنه وتعود اليه راجع إلى المحل أو إلى الذهن. وضمير تعود راجع إلى صور الجواهر العقلية. وقوله: «فانّه قد يزول عنه...» تعليل للاستغناء. أي المحل الذي هو الذهن مستغن عن ذلك المعقول. وذلك لأنّ صور الجواهر العقلية أي المعقول من الجوهر وغيره تزول عن ذلك المحل وتعود إليه والمحل في صورتي الزوال والعود باقٍ على حاله فهو مستغن عنها.

ثمّ إنّ المصنّف ناظر في قوله هذا من التمثيل بمغناطيس وغيرها إلى عبارات الشيخ في الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء فارجع إليه (ج٢ ط١ من الحجري ص٣٦٢).

* قوله: «فإنّ هذه مغالطة...» أي إنّ هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات وإهمال الاعتبارات، ومن باب أخذ الكلّي مكان الجزئي. وكأنّ من باب أخذ الكلّي مكان الجزئي عطف بيان لقوله من باب تضييع الحيثيات.

الصور العقلية كذلك.

*بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم «أنّ كلّي الجوهر جوهر» الماهيّة من حيث هي بلاقيد وشرط من الكلّية والجزئية وسائر المنضافات الذهنية والخارجية إليها، ويقال لها: «الكلّي الطبيعي» أيضاً. كما يقال للماهيّة المعروضة للكلّية: «الكلّي العقلي».

والكلّي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصية والوجود في الخارج، بخلاف المعنى الأوّل، فإنّها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرّد والمعقولية والمحسوسية؛ فالمعقول من الجوهر وإن كان عرضاً بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلّياً، ولكنّه جوهر عندهم بحسب ماهيّته، فإنّ ماهيّته ماهيّة شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لافي موضوع.

وأمّا التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم، فهو انّما كان بأعتبار أنّ ماهيّته تتّصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها، فإذا وجد مقارناً لكفّ الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارناً لجسمية الحديد فجذبه، لم يلزم أن يقال إنّه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكفّ مع الحديد، بل هو في

ثمّ أخذ الكلّي مكان الجزئي إشارة إلى مقايسة حال الكلّي الذهني وهو المعقول بحال الجزئي الخارجي وهو المغناطيس. ثمّ إنّ المغناطيس في الكف وفي خارج الكف في نشأة واحدة بخلاف الإنسان المعقول الذهني والإنسان الخارجي لأنّ كل واحد منها في نشأة خاصّة الأول في ماوراء الطبيعة، والثاني في متن الطبيعة. فمقايسة الموجود الخارجي والذهني بالمغناطيس في خارج الكف وفي الكف ليست بصحيحة؛ فلو وضع المغناطيس على أعالي المجرّة لكان أيضاً في النشأة الدنياوية وفي عالم الطبيعة، والمعقول الذهني في النشأة الأخرى وإن كان العاقل في تخوم الأرض. وهؤلاء الأكابر يعلمون فوق أمثال هذه المعاني، ولذا تصدّى المصنّف في قوله الآتي لبيان مرامهم في تمثيل المعقول من الذهن بالمغناطيس بالكف بقوله: وأمّا التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس ...الخ.

* قوله: «بل المراد بالكلّي المذكور...» إضراب عن قوله: «ليس انّ المعقول من الجوهر يكون بحيث يوجد تارةً في الخارج...». وقوله: «الماهيّة من حيث هي بلا قيد» أي لا بشرط. وقوله: «بحسب خصوص وجوده الذهني» أي بالحمل الشائع الصناعي. وقوله: «لكنه جوهر عندهم بحسب ماهيّته» أي بالحمل الأولي الذاتي. وقوله: «فإنّ ماهيّته ماهيّة شأنها...» أي فانّ ماهيّة المعقول من الجوهر ماهيّة شأنها... الخ.

كلٌّ منهما بصفة واحدة، وهو أنّه حجر من شأنه جذب الحديد. وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثّل له.

فإن *قلت: قد صرّح الشيخ في إلهيات الشفاء وغيرها: بأنّ فصول الجواهر لا يجب أن تكون جواهر بحسب ماهيّاتها، وإن صدق عليها مفهوم الجوهر صدقت اللوازم العرضية. *حتّىٰ لايلزم أن يكون لكلّ فصل فصل إلىٰ غير النهاية؛ فعلىٰ

---

* قوله: «فإن قلت قد صرّح الشيخ...» قد صرّح الشيخ به في الفصل الثامن من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء (ص٣٦١ ـ ٣٦٤) وأقول: إنّ المستشكل جعل مبنى القضية في المقولات على المنفصلة الحقيقية، ثم استفاد منه أنّ ماهو ليس بجوهر فهو عرض، وفرّع عليه أن الفصل ليس بجوهر وإلا لزم أن يكون له فصل ويتسلسل، فلما لم يكن جوهراً فهو عرض فلزم أن تكون حقيقة واحدة جوهراً وعرضاً في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله. وأنت تعلم أن هذا المبنىٰ على شفا جرف هار لأنّ الوجود مثلاً ليس بجوهر، ولا يصحّ أن يقال فهو عرض، وحصر المقولات على العشر ليس بحقيقي.

قال المصنّف في شرحه على الهداية الأثيرية في البحث عن الجوهر: اعلم انّه قد تقرّر عندهم أنّ الجنس في المركّبات الخارجية مأخوذ من المادة والفصل من الصورة؛ وثبت أيضاً أنّ الجنس عرضي بالقياس إلى الفصل كما أنّ الفصل خاصة له، ومن هاتين المقدّمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية من حقيقة الجوهر وماهيّته بمعنىٰ أن اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللاّزم لا كاندراج الأنواع تحت جنسها.

لا يقال عدم كونها جواهر في ذاتها يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت احدى المقولات التسع العرضيّة ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض.

لأنّا نقول: «لا نسلم ذلك فإن الماهيات البسيطة خارجاً وعقلاً ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات؛ ولا يقدح هذا في حصر المقولات في العشر كما صرّح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء من أنّ المراد بانحصار الممكن فيها هو أنّ كل ماله من الأشياء حدّ نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا يجب أن يكون لكل شيء حدّ وإلاّ لزم التسلسل، بل من الأشياء مايتصوّر بنفسها لا بحدّها كالوجود وكثير من الوجدانيات. ويأتي نحوه في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة من الأسفار أيضاً ص١١٩، ج١، ط١.

* وقوله: «حتىٰ لايلزم أن يكون...» تعليل لقوله لايجب أن تكون جواهر. وقوله: «نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من الشفاء» أي في المقولات العشر منه. فارجع إلى الفصل السادس من المقالة الأولىٰ من مقولات منطق الشفاء (ج١ ص٤٥ من المنطق ط مصر) المفتتح بقوله: «الفصل السادس في إفساد قول من قال: إن شيئاً واحداً يكون عرضاً وجوهراً من وجهين...» فإن صاحب

ماذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر، يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة أخرىٰ من المقولات العرضية، فتكون حقيقة واحدة جوهراً وعرضاً في وجود واحد، لاتحاد كلّ نوع مع فصله.

قلت: لايلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرىٰ، حتّىٰ يصدق عليها مفهوم العرض، لكونه عرضاً عامّاً لازماً للمقولات العرضية، إذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل، تحت مقولة من المقولات أصلاً. نصّ عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء.

*قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور «وهو كون شيء واحد

الأسفار ما أتىٰ به من قوله فإن قلت قد صرّح الشيخ ـ إلى قوله في كتاب قاطيغورياس من الشفاء، ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل المذكور.

اعلم أنّ المتكلّمين حصروا العرض في واحد وعشرين، وبعض الأوائل جعل أجناس الممكنات منحصرة في أربعة: الجوهر والكم والكيف والنسبة. كما في المسألة الأولىٰ من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ص٢٠٢ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه). والمشهور على أن المقولات عشر. وكيف كان لم يدّع أحد حصرها فيما تلوناه.

وفي المقدّمة على مقولات المنطق من الشفاء أنّ أرسطو لم ينصّ صراحة على عدد مقولاته، بل عرض لها في مناسبات مختلفة ذاكراً بعضها ومهملاً بعضها الآخر، ولم يصل بها إلى عشر إلّا في كتابي المقولات والجدل. ولكن تلاميذه وأتباعه اعتبروا هذا الرقم مقدّساً، وذادوا عنه بكلّ قواهم. وخاصّة ضدّ الرواقيين الذين وقفوا بالمقولات عند أربع فقط. وابن سينا في إخلاصه لأرسطو يرعىٰ هذه القداسة ويدافع عنها (ص٩ و ١٠ ج١ ط مصر). ولكن أنت بما قدّمناه بالحصر تعلم وهن هذا القول.

تبصرة: من الكلمات السامية في الحكمة المتعالية أعني بها الأسفار الأربعة أنّ الفصل الحقيقي هو الوجود وهو ليس بجوهر ولا عرض؛ تجدها في عدة مواضع من الأسفار وقد ذكرت نبذة منها في النكتة الثالثة والعشرين من كتابنا ألف نكتة ونكتة. وغرضي من هذه التبصرة أنّ انتقال صاحب الأسفار إلى هذه الكلمة السامية نتيجة ذلك البحث التحقيقي من الشيخ في الفصل المذكور من قاطيغورياس الشفاء. وأرىٰ حدسي هذا ثاقباً جدّاً، فتدبّر حق التدبّر.

* قوله: «قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال...» هذا البعض هو علاء الدين الملا علي القوشجي شارح تجريد الاعتقاد للمحقّق نصير الدين الطوسي، وشرحه عليه معروف بالشرح الجديد قبال الشرح القديم للشيخ شمس الدين محمود بن عبدالرحمن الإصفهاني؛ ومؤلف رسالتي

....

الهيئة والحساب بالفارسية؛ وشارح زيج الغ بيگ؛ واليه انتهت رياسة مرصد سمر قند بعد وفاة غياث الدين جمشيد القاشي، وبالجملة هو من أكابر العلماء وأعاظم أبناء التحقيق في علوم عديدة وفنون متنوعة.

نظره في دفع الإشكال هو الفرق بين الحاصل في الذهن وبين القائم به. وإنّي أرىٰ أن نظره هذا هو الفرق بين الحمل الأولي الذاتي وبين الحمل الشائع الصناعي، وإنما الاختلاف في تسمية الاصطلاحين لفظاً، وهو قائل بالحاصل في الذهن والقائم به، وصاحب الأسفار قائل بالحمل الاولى والحمل الشائع، والمعنىٰ واحد، والألفاظ مختلفة.

ويا ليت صاحب الأسفار نقل عين عبارته أوّلاً ثم بيّن مراده. والمتأله السبزواري في غرر الفرائد قال في بيان مراده ما هذا لفظه:

«بعض وهو الفاضل القوشجي قياماً بالذهن من حصول فيه ـ في التنكير الذي للتنويع إشارة إلى ما اصطلح عليه فرّقا. فقال: إن في الذهن عند تصوّرنا الجوهر أمرين: أحدهما ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان. وثانيهما موجود خارجي وعلم جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية. فحينئذ لايرد الإشكال، إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً أو علماً ومعلوماً أو كلّياً وجزئياً. انتهىٰ.

وتصويره أنّه إذا فرض مشكّل محفوفاً بمرآةٍ من بلور أو ماء من جميع الجوانب بحيث انطبعت صورته فيها فهاهنا أمران: أحدهما شيء ليس قائماً بالمرآة ولكنه فيها وهو ذو الصورة. وثانيهما قائم بالمرآة وهو نفس الصورة المنطبعة؛ فقس عليه مافي مرآة الذهن. هذا مذهبه وفيه مافيه» انتهىٰ كلام صاحب الغرر في تقرير مذهب القوشجي.

أقول: صاحب الغرر ناظر في التقرير إلى مافي الأسفار إلاّ أنّه أتىٰ بتمثيل في تصوير مرام القوشجي حاشاه ان يتفوه بأن الذهن مثل كأس من بلور إذا تصوّر الإنسان صورة جوهريّة تحصل منها صورة جوهرية في وسط تلك الكأس غير ناعتة لها، ثمّ تنعكس من تلك الصورة الحاصلة فيها صورة أخرىٰ قائمة بالكأس ناعتة لها. وإنّما الأمر في الحصول والقيام هو ما أشرنا إليه.

وعليك بعبارة القوشجي، قال في أوائل شرحه على تجريد الاعتقاد عند قول المحقق الطوسي وهو ـ أي الوجود ـ ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ بطلت الحقيقة بعد نقل الشبهة وجوابهم عنها ماهذا لفظه:

«والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإنّ حصول الشيء في الذهن لايوجب اتّصاف الذهن به كما أنّ حصول الشيء في المكان لايوجب اتّصاف المكان به،

....

وكذا الحصول في الزمان فإنّه لايوجب اتّصاف الزمان بالحاصل فيه. وإنّما الموجب لاتّصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه. وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وأمثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها، وإنما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك.

وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوي يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا صورها وأشباحها في الذهن؛ وهو أن مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذهن فإنّا نعلم يقيناً أن هناك أمرين أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر أعني مفهوم الحيوان إذ المراد بالجوهر ماهيّة إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع. وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض.

فعلىٰ طريقة القائلين بالشبح والمثال، الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن، إذ المراد بوجود أمر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلّي وجوهر ومعلوم، والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو أيضاً جزئي وعرضي من الكيفيات النفسانية وعلم فلا إشكال.

وأمّا على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن فيشكل أن الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيّات النفسانية ماهو؟ إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم.

وعلى تحقيقنا هذا نقول: إن مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذهن فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية، ومتشخصاً بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج، وأمّا الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم» إنتهىٰ كلام القوشجي في الجواب عن الإشكال.

وكذلك قد تعرض القوشجي لنبذة من مباحث الوجود الذهني في البحث عن الكيفيّات النفسية من تجريد الاعتقاد أيضاً.

ولا يخفىٰ عليك أنّ مراده بالخارج في قوله: «وثانيهما موجود في الخارج» وكذا في قوله: «والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن» وكذا في قوله: «فيشكل أنّ الموجود في الخارج» وكذا في قوله: «وهو الموجود في الخارج» ليس الخارجي العيني الذي هو في قبال الوجود الذهني بل مراده به هو الموجود القائم بالنفس فحيث إنّ النفس موجود خارجي فهذا الأمر الموجود في النفس أيضاً خارجي، فالخارجي بهذا المعنىٰ في قبال الأمر الأول الموجود في الذهن وإن كان الأمران كلاهما ذهنيين مقابلين للخارج العيني فلا تغفل.

والعجب انّ العلّامة الدواني قال في تعليقاته على شرح القوشجي عند قوله: «وثانيهما موجود

جوهراً وعرضاً، كلّياً وجزئياً، علماً ومعلوماً»: إنّا إذا تصوّرنا الأشياء يحصل عندنا أمران:

*أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي وجوهر، وهو غير حالّ في الذهن ناعتاً له، بل حاصل فيه حصولَ الشيء في الزمان والمكان.

*وثانيهما موجود في الخارج، وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا إشكال فيه. إنّما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أو علماً ومعلوماً، أو كلياً وجزئياً.

فنقول: *إن أراد أنّ هناك أمرين متغائرين بالاعتبار موافقاً لما ذهب إليه الحكماء والمحقّقون، فلايفي إلّا بدفع إشكال كون شيء واحد علماً ومعلوماً وكونه كلّياً وجزئياً؛ وأمّا إشكال كونه جوهراً وعرضاً فبمجرّد ماذكره *لا يُخَرِّج عنه

في الخارج وهو علم وجزئي وعرض» معترضاً عليه ماهذا لفظه: قوله وثانيهما موجود ...الخ، أقول وجود الأمر الثاني في الخارج ممنوع؛ نعم اتّصاف النفس في الخارج به مسلّم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر. إنتهىٰ. ولا يخفىٰ عليك مافيه.

وبالجملة أنت بالتأمّل في كلمات القوشجي حول حصول الشيء في الذهن واتّصاف الذهن بذلك الشيء تعلم أن ماهية واحدة فاردة ذهنية جوهرية كانت أو غيرها لها نحو وجود نفساني وعنوان مرآتي فبالأول قائمة بالنفس، وبالثاني حاصلة فيه على اصطلاحه، ومآله إلى ما أشرنا إليه من الحملين، فتدبّر.

* قوله: «أحدهما موجود في الذهن...» أي ماهيّة موجودة في الذهن كما في تعليقاته على الشفاء (ص١٢٨ ط١ من الحجري) وهذا التعبير في التعليقات أولىٰ من التعبير بها في الأسفار لإفادة مراد القوشجي، ولذا اختاره المتألّه السبزواري لبيان مراده كما دريت. قال في التعليقات:

قال المولى القوشجي في دفع الإشكال المذكور إنّ الحاصل في الذهن عند تصورنا الجوهر أمران: أحدهما ماهيّة موجودة في الذهن وهو معلوم وكلّي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتاً له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان؛ وثانيهما موجود خارجي وعلم جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية ...الخ.

* قوله: «وثانيهما موجود في الخارج» أي موجود في النفس لأنّها من الأعيان الخارجية.

* وقوله: «إن أراد أنّ هناك أمرين متغائرين...» قد علمت أنّ هناك أمراً واحداً له اعتباران واقعيان كتغاير الحملين على تعبيره.

* وقوله: «لايخرّج عنه الجواب...» من التخريج أي لايخرّج عنه الجواب، بل الجواب هو

الجواب.

وإن أراد أنّهما اثنان متغائران بالذات، فيرد عليه سوىٰ كونه مخالفاً للذوق والـوجـدان وإحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان، أنّه قد تقرّر عندهم وسنتلو عليك إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ، *أنّ كلّ صورة مجرّدة قائمة بذاتها فإنّها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها، وبنوا علىٰ ذلك إثبات علم الله ـ تعالىٰ ـ بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم، *فيلزم عليه أن تكون النفس الإنسانية عند تصوّرها المعقولات، مُحصّلةً مكوِّنةً بٱختيارها لذوات مجرّدةٍ عقليّةٍ علّامةٍ فعّالةٍ، بنـاءً على ٱعترافه بأنّه يحصل عند تصوّرنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

وكـون النفس فعّـالـة للجوهر العقلي المستقلّ الوجود ـ وإن كان بمعنى الإعداد ـ من المستبين فساده وٱستحالته. كيف! والنفس قابلة للمعقولات بالقوّة، وإنّما يخرجها من القوّة إلى الفعل ماهو عقل بالفعل، فإذا أفادت النفس العقل، فكـانت: إمّا علّة مفيضة لها، فكان ما بالقوّة بحسب الذات مُخرجاً ومحصّلاً لما بالفعل بالذات من القوّة، هذا محال فاحش؛ وإمّا علّة قابلية لها، فهو ينافي ماذهب إليه، لأنّ قابل الشيء يجب أن يكون محلّاً له؛ *وإن لم تكن شيئاً منهما وليست

اختلاف الحملين الأولى الذاتي والشائع الصناعي.

* قوله: «انّ كل صورة مجرّدة قائمة بذاتها...» وأمّا إن لم تكن قائمة بذاتها بل قائمة بالنفس كالمعاني الكلّية المعقولة فعند المشاء ليست هي عاقلة وعقلاً وإن كانت معقولة للنفس. ويطلب البحث عن انّ كلّ معقـول قائم بذاتـه فهو عقل وعاقل في الفصل الثالث عشر من النمط الثالث من الإشارات وشرح المحقّق الطوسي عليه حيث قال الشيخ: إشارة، إنّك تعلم أنّ كل شيء يعقل شيئاً فإنّه يعقل ...الخ.

* وقوله: «فيلزم عليه» أي على القوشجي. وقوله: «محصّلة مكوِنّة» الكلمتان على هيئة اسم الفاعل. وقوله: «وكون النفس» مبتدأ، وقوله: «من المستبين خبره. وكل واحد من «فساده واستحالته» فاعل للمستبين. وما في المطبوعة «ومن المستبين...» كلمة الواو زائدة. وقوله: «أفادت النفس العقل» النفس فاعل الفعل، والعقل مفعوله.

* قوله: «وان لم تكن شيئاً منهما» أي وإن لم تكن النفس علّة مفيضة للمعقولات، ولا علة قابلية

بغاية أيضاً ـ وهو ظاهر ـ ولا هي صورة لها ـ بل العكس أولىٰ ـ فلا علاقة لها مع المعقولات، فكيف تكون منشأً لوجودها. *علىٰ أنّ الحدوث والتجدّد ينافي كون الشيء عقلاً بالفعل، كما تقرّر عندهم.

*وأيضاً يلزم علىٰ هذا كون المعلوم كلّياً وجزئياً بٱعتبار واحد. أمّا كونه كلّياً فلكونه معقولاً مجرّداً عن المشخّصات الخارجية. وأمّا كونه جزئياً فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلاً عند النفس حصولاً استقلالياً من غير قيامه بها، يكون متشخّصاً بنفسه، إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخّص، كذلك.

وتحقيق المقام أنّ تشخّص الماهيّة المتكثّرة الأفراد انّما يكون بهيئات ولواحق خارجية، فما لم تحصل الماهيّة حصولاً آخر غير ماهو بحسب الواقع، تكون في ذلك الحصول معرّاة مقشّرة عن تلك الغواشي واللّبوسات بتعرية معرّ وتقشير مقشّر، لا توصف بالكلّية والاشتراك بين كثيرين، فلا بدّ أن يكون للماهيّة حصول للشيء المُعرّي لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك، إذ تعرية الشيء للشيء لا

لها...الخ. وقوله: «وهو ظاهر» وجه الظهور أنّ الغاية أشرف من ذي الغاية فلزم أن تكون النفس أشرف من العقل، والحال أنّ العالي لاينظر إلى الداني.

* وقوله: «على أنّ الحدوث والتجدّد...» لأنّ هذه الصورة حادثة في النفس والحدوث ينافي كون الشيء مجرّداً قائماً بذاته على نظر المشاء. وإنما قال: كما تقرّر عندهم لما سيأتي بعيد هذا من قوله: نعم من استنار قلبه بنور الله ...الخ. فالنفس اذ ليست علّة مفيضة للمعقولات ولا علة قابلية لها ولا غاية لها ولا صورة لها فلا علاقة لها معها.

* قوله: «وأيضاً يلزم على هذا كون المعلوم...» المعلوم هو الأمر الأول الذي هو ماهيّة موجودة حاصلة في الذهن على ما قاله القوشجي. وقوله: «إذا كان حاصلاً عند النفس» والصواب أن يقال في النفس.

وقوله: «إذ الوجود خارج الذهن» وذلك لأنّه حاصل فيه لا قائم به. وقوله: «كذلك» أي متشخّصاً بنفسه.

وقوله: «وتحقيق المقام...» تحقيق حول قوله: «وأيضاً يلزم على هذا كون المعلوم كلّياً وجزئياً باعتبار واحد». أي هذا التحقيق لتوضيح هذا الإيراد الأخير على القوشجي، وبيان للزوم كون المعلوم الواحد كلّياً وجزئياً.

ينفك عن وجود ذلك الشيء له، *ولا بدّ أيضاً أن يكون وجودها المعرّىٰ عين وجودها الحاصل لذلك الشيء أي الذي عرّاها عن الغواشي؛ وإذا كان الوجود التجرّدي لماهيّة مّاعين وجودها الارتباطي للذهن *الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية، وتجريدها عن العوارض الهيولانية، فلا محالة يكون وجودها له علىٰ نعت الحلول والقيام لاغير، *إذ معنىٰ حلول الشيء في الشيء أن يكون وجود الحالّ في نفسه عين وجوده لذلك المحلّ.

*فعلم ممّا ذكر: أنّ الصور الحاصلة في موادّها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلّية ومعقولة، لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادّية التي تمنع المدرك أن يصير معقولاً للنفس، وقد فرضنا أنّها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي تصحبها الأغشية

---

* قوله: «ولا بدّ أيضاً أن يكون وجودها المعرّىٰ عين وجودها» أي يكون وجود الماهية المعرّىٰ عين وجود الماهيّة.

* وقوله: «الذي من شأنه انتزاع الصور...» الانتزاع والتجريد والتعرية والتقشير ونحوها من التعبيرات على مبنى القوم من المشاء والمتكلم، وإلّا فهو ـ قدّس سرّه ـ قائل بأن النفس مصدر في بعض المدركات، ومظهر في آخر كما مرّ غير مرّة. وسيصرّح أيضاً بأنّ الانتزاع علىٰ مبنى القوم في قوله الآتي عن قريب «المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ماهو المشهور. وكذلك يصرّح به أيضاً بعد صفحة تقريباً: والحاصل أنّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً عقلية مجردة لا بتجريد النفس إيّاها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء.

* قوله: «إذ معنىٰ حلول الشيء في الشيء...» وسيأتي توضيحه في الإشكال الرابع عند قوله ثمّ علىٰ تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس ...الخ. وقد مضىٰ هذا المعنىٰ في المقدمة الثانية من الفصل الأول من هذا المنهج أيضاً حيث قال: وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه وصفاً له بل ربّما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للبارى حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها ...الخ.

* قوله: «فعلم ممّا ذكر...» أي فعلم من قولنا تحقيق المقام أن تشخص الماهيّة ...الخ. وقوله: «وقد فرضنا أنّها معقولة...» الواو حالية.

وقوله: «والظرفية بين الشيئين مع مباثنة أحدهما...» اعترض بالمباينة عن الظرفية بمعنى الحلول كالعرض في الجسم ونحوه من لوازم الماهيّة وغيرهما.

والأغطية الجسمانية المادّية، فتدبّر.

ثمّ ليت شعري إذا كان المعلوم موجوداً مجرّداً عن المادّة قائماً بذاته والنفس أيضاً كذلك، فما معنىٰ كونه فيها؟ وما المرجّح في كون أحدهما ظرفاً والآخر مظروفاً؟ والظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود انّما يتصوّر في المقادير والأجرام.

*نعم من آستنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيين، يمكنه أن يذهب إلىٰ ما ذهبنا إليه، حسبما لوّحناك إليه في صدر المبحث أنّ النفس بالقياس إلىٰ مدركاتها الخيالية والحسّية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل؛ *وبه

---

* قوله: «نعم من استنار قلبه بنور الله...» قال ـ قدّس سرّه ـ في تعليقاته على الهيات الشفاء في صدر البحث عن العلم عند نقل الآراء في الوجود الذهني: وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضاً قائماً بالنفس، والمعلوم شيئاً آخر مغائراً له حاصلاً في الذهن غير قائم به (ص١٢٦ ط١).

ثمّ قال في مقام نقل الأجوبة عن الشبهة المذكورة في الوجود الذهني: وقال المولىٰ على القوشجي ـ إلى آخر ما نقل من كلامه، وما أتي به من إيراده عليه ـ ثمّ قال: نعم الذي يمكن تصحيحه وتصويره من هذا الباب شيء آخر أرفع من أن يناله هو وأمثاله، وهو أنّ النفس عند إدراكها للحسّيات والمتخيّلات تفعل صوراً قائمة الوجود بها لكن على نحو قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع. وعند ذلك أيضاً يكون الحاصل في الذهن عين القائم به لا أنّهما أمران متغائران بالذات (ص١٢٨ ط١).

أقول: ماوجدنا في كلمات القوشجي وأمثاله التوجّه إلى إدراك النفس على التحقيق الأنيق الذي تفرد به صاحب الأسفار والعارفون الكبار من إنشاء النفس الصور التي تقدر على إنشائها، أو كونها مظهراً لما هي فوقها من المفارقات النورية، ولكن حمل عبارة القوشجي على أنّ الصورة الحاصلة في النفس مغائرة للصورة التي قائمة بها تغاير الأمرين الممتازين المتعدّدين ليس بصواب جدّاً، والعجب أنّ صاحب الأسفار كيف رضي بذلك الحمل ولم يحمل قوله على الوجه الوجيه الذي أشرنا إليه.

* قوله: «وبه يندفع كثير من الإشكالات...» أمّا حال النفس بالنسبة إلى المدركات الجزئية من الحسّية والخيالية فالنفس مبدعتها وأنّها قائمة بالنفس لا أنّ النفس محل لها. وأمّا حالها بالقياس إلى الصور العقلية فهي بمجرّد إضافة إشراقية تحصل لها إلى الذوات العقلية المفارقة الإبداعية.

وسيأتي نحو هذا الدفع في الفصل السابع من الطرف الأول من المسلك الخامس في اتحاد العاقل والمعقول (ص٢٧٩ ج١ ط١وص٣١٧ ج٣ ط٢) حيث قال: فبما ذكرنا اندفعت إشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القوم بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيّات في العقل.

ينـدفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني، الّتي مبناها علىٰ أنّ النفس محلّ للمدركات، وأنّ القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه:

منها كون النفس هيولى لِلصور الجوهرية.

ومنها صيرورة الجوهر عرضاً وكيفاً.

ومنها اتّصاف النفس بما هو منتفٍ عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والفرسية والحجرية إلىٰ غير ذلك من العويصات المتعلّقة بهٰذا المقام.

فإنّه إذا ثبت وتحقّق أنّ قيام تلك الصور الادراكية بالنفس *ليس بالحلول، بل بنحو آخر غيره، لم يلزم محذور أصلاً؛ *ولا حاجة إلى القول بأنّ ماهو قائم بالنفس غير ماهو حاصل لها، وهذا في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية.

*وأمّا حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية من الأنواع المتأصّلة، فهي بمجرّد إضافة إشراقية تحصل لها إلىٰ ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع

وارجع أيضاً إلى تعليقاته على الشفاء حيث قال في دفع الإشكال الأول في الوجود الذهني نحو ماني الأسفار: وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني...الخ (ص١٣٠ ط١).

* قوله: «ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره...» أي بنحو آخر غير الحلول وهو نحو قيام الفعل بالفاعل.

* وقوله: «ولا حاجة إلى القول بأن ماهو قائم بالنفس غير ماهو حاصل لها» يعني ولاحاجة إلى قول القوشجي.

* قوله: «وأمّا حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية...» ناظر إلى الميمر العاشر من أثولوجيا لأرسطو أو لفلوطين، ومتخذ هذا المطلب الشريف منه كما ستجده في عدة مواضع منها بالإشارات الدقيقة الرفيعة المرموزة. وسيأتي الكلام فيه في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة في مبحث المثل من الأسفار أيضاً حيث قال: قال في الميمر العاشر من كتابه: إنّ كلّ صورة طبيعيّة في هذا العالم هي في ذلك العالم إلاّ أنّها هناك بنوع أفضل وأعلىٰ ...الخ (ج٢ ط٢ ص٦٦ وص١٢٥ ج١ ط١).

اعلم أنّ هذه النشـأة التي تلينـا تسمىٰ بالنسبة إلى أرباب أنواعها تارة بالأصنام، وأخرىٰ بالرقائق، وأخرىٰ بالأظلال، وأخرىٰ بالآيات، وأخرىٰ بالمظاهر، ونحوها. ثم نحو كلام المصنّف هاهنا تجده في تعليقاته على إلهيات الشفاء أيضاً (ص١٣٠ ط١).

نسبتها إلىٰ أصنام أنواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية علىٰ ماهو المشهور إلىٰ تلك الأشخاص، بنـاءً علىٰ قاعدة المثل الأفلاطونية.

وتلك الذوات العقلية وإن كانت قائمة بذواتها، متشخّصة بأنفسها، *لكنّ النفس لضعف إدراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة لا تتيسّـر لها مشاهدة تامّة إيّاها وتَـلَقّ كامل لها، بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة، كإبصارنا في هواء مُغبرّ من بُعد، أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصاً، فيحتمل عنده أن يكون زيداً أو عمـراً أو بكراً أو خالداً، أو يشكّ في كونه إنساناً أو شجرةً أو حجراً؛ *فكذا يحتمل المثالُ النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس إلىٰ إدراكاتها، الكلّيةَ والإبهامَ والعمومَ والاشتراكَ وغيرَها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية، أعمّ من أن يكون ناشئاً من قصور المدرك أو من فتور الإدراك.

فإنّ ضعف الإدراك وقلّة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك، بأن تكون قوّته الدرّاكة في نفسها ضعيفة كعقول الأطفال، أو معوقة عن الإدراك التامّ لمانع خارجي كالنفوس المدبّرة للأبدان المتعلّقة بعالم الظلمات، فكذلك قد يكون أيضاً من جانب المدرَك وذلك يكون من جهتين: إمّا من جهة قصوره ونقصه وخفاء في نفسه، وإمّا من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه؛ فالأوّل كما في الأمور

---

* قوله: «لكن النفس لضعف إدراكها...» الإدراك قد لايتعلق بها أرادت النفس أن تدركه إمّا لغاية ضعف المـدرَك ـ بالفتح ـ كالزمان وما دونه، وإمّا لغاية قوّته وشدّته كالمفارقات النورية وما فوقها. وتصويره على المثال المحسوس أنّك لاتقدر على قذف حجر عظيم إلى مكان، وكذلك لاتقدر على قذف ورقة تبن، وقد أجاد الشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه ـ في الفصل الثامن من النمط الثالث من الإشارات بقوله الشريف: وأمّا ماهو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللّواحق الغريبة التي لاتلزم ماهيّته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله، بل لعلّه في جانب مامن شأنه أن يعقله.

* قوله: «فكذا يحتمل المثال النوري...» المثال النوري فاعل يحتمل وكل واحد من الكلية والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها منصوب على المفعولية.

الضعيفة، كالزمان والعدد والهيولىٰ ونظائرها، فلا محالة يكون تعقّلها ضعيفاً لاتّحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة؛ والثاني كما في الأشياء التي تكون رفيعة السَّمْك وبعيدة الدرك، فلا تحتملها النفس لغاية قوّتها وضعف النفس، *كالعقول الفعّالة، وربّما يغلب فرط جماله وجلاله على القوّة المدركة، ويجعلها مقهورة مبهورة من شدّة نوريته وفرط قوّته واستيلائه وقهره بحيث لايمكنها إدراكه على التمام، كما في إدراك العقل لواجب الوجود جلّ كبرياؤه.

والحاصل: أنّ النفس عند إدراكها المعقولات الكلّية، تشاهد ذواتاً عقلية مجرّدة، لا بتجريد النفس إيّاها وانتزاعها معقولَها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء، بل بانتقالٍ لها من المحسوس إلى المتخيَّل ثمّ إلىٰ عالم المعقول، وارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثمّ إلىٰ ماورائهما، وسفرٍ من عالم الأجرام إلىٰ عالم المثال ثمّ إلىٰ عالم العقول، وفي قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ولقد علمتم النشأة الأولىٰ فلولا تذكرون﴾ إشارة إلىٰ هذا المعنىٰ، فإنّ معرفة أمور الآخرة على الحقيقة *في معرفة

---

* قوله: «كالعقول الفعّالة» أي المثل النورية الإلهية. وقوله:«وسفر من عالم الأجرام» مجرور معطوف على انتقال، أي بل بانتقال لها وبسفر لها من عالم الأجرام... الخ.

* وقوله: «في معرفة أمور الدنيا» خبر لقوله: «فإنّ معرفة أمور الآخرة على الحقيقة» وضمير «لأنّها من جنس المضاف» راجع إلى المعرفة. والمطلب أعني به كون معرفة أُمور الآخرة في معرفة أمور الدنيا من المطالب الرئيسة في الصحف النورية الحكمية والعرفانية. وفي ذلك مسطور في «دفتر دل»:

دهد هر ساحل از لجّت نشانه	نظر كن از كرانه تا كرانه
چو ساحل بدهد از لجّت گواهى	زساحل پرس هر چيزى كه خواهى
چو ساحل آيتى از لجّت آمد	ترا پس ساحل عين حجّت آمد
اگر عارف بود مرد تمامى	تواند خود به هر حدّ و مقامى
بباطن بنگرد از صقع ظاهر	ز اوّل پى برد تا عمق آخر

وفي التفسير الصافي في سورة الواقعة في ضمن قوله سبحانه: ﴿ولقدعلمتم النشأة الأولىٰ فلولا تذكرون﴾:«الكافي عن السجّاد ـ عليه السّلام ـ العجب كلّ العجب لمن أنكر النشأة الأخرىٰ وهو يرى النشأة الأولىٰ».

وفي توحيد الصدوق عن ثامن الحجج أبي الحسن الرضا ـ عليه السّلام ـ: قد علم أولو الألباب

أمور الدنيا، لأنّها من جنس المضاف، وأحد المتضائفين يعرف بالآخر، *وكأنّا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة فلنعد إلىٰ ماكنّا فيه.

فنقول: *العلم لما كان مرجعه إلىٰ نحو من الوجود، وهو *المجرّد الحاصل للجوهر الدرّاك أو عنده ـ كما سنحقّق في موضعه ـ وكلّ وجود جوهري أو عرضي تصحبه ماهيّة كلّية يقال لها *عند أهل الله: «العين الثابتة»، وهي عندنا لا موجودة

أنّ ما هنالك لايعلم إلّا بما هاهنا.

* قوله: «وكأنّا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة...» لمّا توجّه إلى الملكوت غفل عن الناسوت. ولعمري الاشتغال بالمباحثات الرسمية للعارف بالله على سبيل القسر، ولا استبعاد في خروجه عن الصورة بل العجب من رجوعه عن المعنىٰ. وجدير لمثل صدر المتألهين أنه لمّا توجّه إلى شطر إقليم النعيم أن يستديم النظر إليه ويعانقه ويلتزمه ويصفه ويذكره وينطق به ولا يستقر ولا يسكت ويطرب باهتزاز ملكوتي وجذبات ربوبية، نعم

دل كه دلبر ديد كي مانـد ترش بلبلى گل ديدكى مانـد خمش

يا رجـون بايا رخـوش بنـشتـه شد صد هزاران لوح سِرّ دانسـتـه‌شد

* قوله: «العلم لمّا كان مرجعه إلى نحو من الوجود» يعني أنّ العلم بالشائع الصناعي نحو من الوجود. إنّما قال مرجعه إلى نحو من الوجود لما دريت في المقدمة الأولىٰ من الفصل الأول من هذا المنهج أن الماهيّات في أنحاء الوجودات من العيني والذهني محفوظة. فالماهية ماهية مطلقاً والوجود المعروض لها على أطوار وأنحاء. ولذا قال العلم مرجعه إلى نحو من الوجود، أي الوجود القائم بالنفس والمتّحد معها باتّحاد المدرك والمدرك فالعلم خارج عن المقولات.

قال ـ قدّس سرّه ـ في تعليقاته على الهيات الشفاء: إعلم أنّ حقيقة العلم مرجعها إلى نحو من الوجود به تنكشف الأشياء، وليس العلم منحصراً في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهراً قائماً بنفسه بل يكون واجب الوجود كما في علمه تعالىٰ، لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والإرادة، وهو حالة نفسانية به تنكشف المعلومات. ولا شكّ أنّه أمر حادث في أنفسنا، عارض لها بعد مالم يكن. ومعلوم أنّه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية. والعلم بهذا المعنىٰ لايلزم أن يكون متّحداً مع المعلوم والذي يتّحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة على نفسها أو على غيرها، إنّما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها أو لا؟ وقد علمت أنّها ليست حالّة فيها فلم يلزم كون شيءٍ واحدٍ جوهراً وعرضاً. إنتهىٰ (ص١٣٠ ط١ من الرحلي).

* قوله: «هو المجرّد الحاصل للجوهر الدراك، أو عنده» الحاصل للجوهر الدراك كالمعقولات، والحاصل عند الجوهر الدراك كالخياليّات.

* وقوله: «عند أهل الله العين الثابتة» يعني بهم العارفين بالله ـ تعالىٰ شأنه ـ. وقوله: «وهي

ولا معـدومة في ذاتها، ولا متّصفة بشيء من صفات الوجود من العلّية والمعلولية والتقدّم والتأخّر وغيرها ـ كما مرّ بيانه ـ. فكما أنّ الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات، انّما هي وجودات مادّية أو مجرّدة، ولها ماهيّات متّحدة معها موجودة بوجودها بالعرض، فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها انّما هي *الوجودات الحسّية أو العقلية.

أمّا الحسّيات، *فبآستئناف وجودها عن النفس الإنسانية ومُثُولها بين يديها *في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها، كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه.

وأمّا العقليات، فبآرتقاء النفس إليها وآتصالها بها من غير حلولها في النفس، وتلك العقليات في ذاتها شخصيّة، وبآعتبار ماهيّاتها كلّية صادقة علىٰ كثيرين من أشخـاص أصنافها النوعية. وحصول الماهيّات والمفهومات العقلية ووقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعيّ ووقوع عكسي، وقوعَ ما يتراءىٰ من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف، من غير أن يحكم علىٰ تلك الأشباح بأنّها في ذاتها جواهر أو أعراض، فكما أنّ ما يتخيّل

عندنا لا موجودة ولا معدومة» الماهيّة ما شمّت ولن تشم رائحة الوجود، أي لاتصير من حيث هي موجودة أصلاً إلّا أنّ لها نحواً من الاتّحاد مع وجود أو أنحاء وجود. فالماهيّة موجودة بالوجود بالعرض والتبع لا بالأصالة.

* قوله: «الوجودات الحسّيّة أو العقليّة» الحسّيّة سواء كانت ظاهرية أو باطنية، فالظاهرية هي المحسوسات، والباطنية هي المتخيّلات. كما قال قبيل هذا آنفاً: وهذا في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية، فافهم.

* وقوله: «فباستيناف وجودها» أي بإيجاد وجودها. وقوله: «ومثولها بين يديها» المثول هو تمثل الشيء وحضوره منتصباً مستوياً عند المدرك، يقال: تمثّل كذا عند كذا إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله. وارجع في ذلك إلى الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات وشرح المحقّق الطوسي عليه، حيث قال الشيخ: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثّلة عند المدرك ...الخ.

* وقوله: «في غير هذا العالم» أي في عالم النفس الناطقة. وقوله: «واتصالها بها» بل باتّحادها بها. وقوله: «ووقوع مايتراءىٰ» أي كوقوع مايتراءىٰ. وقوله: «لايلزم أن يكون فرداً له» بل يكون شبحاً له، لكن الشبح بالمعنى الوجيه الذي يقول به صاحب الأسفار، لا بمعناه الذي يقول به القوم.

من صورة الإنسان في المرآة ليس إنساناً موجوداً بالحقيقة، بل وجوده شبح لوجود الإنسـان متحقّق بتحقّقه بالعرض، فكذلك مايقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبـات والحركة والحرارة وغيرها من مفهومات تلك الأشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها، ومفهوم كلّ شيء لا يلزم أن يكون فرداً له.

*وبـالجملة: تحصل للنفس الإنسانية *حين موافاتها الموجودات الخارجية

* قوله: «وبالجملة تحصل للنفس الإنسانية...» قد دريت في المقدّمة الأولىٰ من صدر المنهج أنّ الاختلاف بين الموجود العيني والذهني بالوجود دون الماهيّة؛ ثمّ دريت أنّ الماهيّة عارضة على الوجود في الخارج والذهن وأنّه لاتشمّ رائحة الوجود أصلاً ولاحظ لها من الوجود في موطن، وحيث إنّ الوجود مقـول بالتشكيك على مراتب وللشيء الـواحـد أنحاء من الوجود والماهيّة متّحدة معها نحواً من الاتّحاد، فالماهيّة الواحدة بنفسها محفوظة في موطني الخارج والذهن، هذا على رأي المصنّف. ثمّ لمّا أطلق الشبح على الصورة المرآتية وعلى مايقع في الذهن حيث قال: «من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو اعراض...» وقال: «بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق بتحققه بالعرض فكذلك مايقع في الذهن...».

أقبل سؤال حول رأيه فيسأل هل المصنّف قائل بالشبح أيضاً كما ذهب إليه القائلون بالشبح؟ فأجاب بأنّ الشبح الذي نقول به هو غير ما يقول به القوم، فتصدّىٰ لدفع هذا الوهم بقوله: ولاتظنّن انّ ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال ...الخ. ولا يخفىٰ عليك أنّ القائل بالشبح والمثال ذهب إلى انّ مافي الذهن شبح للعيني ومثال له لا ماهيّته. وأنّ المصنّف قائل بأنّ ماهيّته محفوظة في الذهن أيضاً.

إعلم أنّ هاهنا توجيهاً وجيهاً للمحقّق اللاّهيجي في الشوارق في بيان مذهب القائلين بالشبح بعد تقرير مذهبهم في الشبح ومذهب القائلين بأنّ ماهيّات الأشياء وحقائقها حاصلة في الذهن حيث قال:

إعلم أنّ المشهور أنّ للقائلين بالوجود الذهني مذهبين: أحدهما القول بأنّ معنىٰ وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة للفرس مثلاً في الجدار، وهذا القول للقدماء.

وثـانيهـا القـول بأنّ حقائق الأشياء وماهيّاتها حاصلة في الذهن، وهذا القول للمتأخّرين. فالأوّلون إذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن أرادوا بها شبحه وشبيهه؛ والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيّته.

وأنت خبير بأنّ الوجوه الدالّة على ثبوت الوجود الذهني انّما دلالتها على وجود حقائق الأشياء وماهيّاتها في الذهن لا الأمر المغائر لها في الماهيّة، الموافق لها في بعض الأعراض فإنّ الحكم على شيء انّما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت أمر مغائر له وإن وافقه في بعض الأعراض.

....

فالحق أنّ ماهيّات الأشياء لما لم تظهر عنها آثارها ولم تصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لأنّ شبح الشيء لايصدر عنه أثر ذلك الشيء لا أنّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن وأنّ هناك مذهبين. إنتهىٰ كلام صاحب الشوارق.

وأقول: ما أفاده صاحب الشوارق من توجيه مذهب القدماء وجه وجيه وحدس ثاقب، وأنا مشارك له في هذا الحدس النوري. فنقول: إنّ المثبت في الأحكام الإيجابية الصادقة هو حقائق الأشياء لا ماكان موافقاً لها في بعض الأعراض كالصورة المنقوشة للفرس مثلاً في الجدار، وهؤلاء العظام من حكماء القدماء قد أثبتوا الوجود الذهني ببراهين:

منها أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وإذ ليس في كثير من القضايا الإيجابية الصادقة في العين فهو حاصل في الذهن، ثمّ هذا المثبت له الذهني الموضوع للأحكام الإيجابية الصادقة هو حقائق الأشياء لا شبحها المشابه لها في بعض الأعراض، والمتدرّب في أقوال القدماء يجلّهم عن أن لم ينالوا بأمثال هذه الأمور. فهم لايعنون من الشبح إلّا ما حكم به ذلك الحدس النوري وإن لم نجد لذلك شواهد ظاهرة من كلماتهم.

نعم يمكن أن يقال إنّ طائفة من الأقوال شواهد لذلك التوجيه مثل قولهم في المثل النورية المفارقة فإنّ التعبير عن تلك المفارقات النورية بالمثل مقرب التوجيه إلى الواقع ومؤيّد له.

ومثل قول صدر المتألّهين في الإشراق التاسع من الشاهد الثاني من الشواهد الربوبية حيث قال: النفس الإنسانية مادامت في هذا العالم يكون تعقّلها للأشياء العقلية الذوات، المفارقة الوجودات تعقلاً ضعيفاً، ولأجل ضعف الإدراك يكون المدرك وإن كان قويّاً شديد القوّة قابلاً للإشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولي بذلك المدرك العقلي لأنّها أشباح لحقيقته ومثل لذاته. (ص٢٢ من الطبع الأول الحجري). فتدبّر.

* وقوله: «حين موافاتها الموجودات الخارجية...» ماهو المراد من الموافاة وكيف تفسر هي؟ قال الجوهري: وافىٰ فلانٌ أتىٰ. وقال جمال القرشي في الصراح في ترجمة الصحاح: موافاة رسيدن وآمدن. فالمعنى المناسب للمقام أن يقال بالفارسيّة: موافاة زمان رسيدن و بر خورد باكسى و يا با چيزى، يعني برخورد نفس انسانى مر موجودات خارجيه را. ومنه الموافاة في علم الكلام من أنّ الثواب مشروط بالموافاة، أي الثواب مشروط بأنّ عامل الخير يوافي إيمانه الموت أي يدوم إيمانه إلى حال الموت، ويوافي بالطاعة سليمةً إلى الموت. وإن شئت فارجع إلى كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ص٤١٢ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

وأمّا انّ النفس كيف توافي الموجودات الخارجية؟ فالصواب أنّ موافاتها إيّاها قد تكون بنفس ذاتها فيما لاتحتاج إلى الآلات والأدوات من القوى الحسّيّة، وقد تكون بتلك الأسباب؛ فالأولى كإدراكها ولقائها المفارقات، والثانية كإحساسها الماديات وإن كانت الثانية معدّة للأولىٰ.

لأجل صقالتها وتجرّدها عن الموادّ صور عقلية وخيالية وحسّية، *كما تحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها؛ والفرق بين الحصولين: أنّ الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول، *وفي النفس بضرب من الفعل.

ولا تظننّ أنّ ماذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال، إذ الفرق بين الطريقين: أنّهم زعموا أنّ الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج، ماهيّته وذاته؛ وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيّته. ونحن نرىٰ أنّ الماهيّة الإنسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين، لاحظّ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين علىٰ ما قرّرناه، *إلّا أنّ لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو

وبالجملة الموافاة نحو استعداد يحصل للنفس وتدرك بذلك الاستعداد الأعيان الخارجية. والاستعداد انما يحصل لها بإعمالها قواها وآلاتها. وإن شئت قلت: الموافاة وصول النفس إلى الأعيان الخارجية بقواها وآلاتها. وقول المصنف الآتي في الإشكال الثاني قبل نقل كلام الشيخ الإشراقي حيث قال: بل ربّما تشاهدها النفس ـ إلى قوله: عالٍ على الإقليمين، بيان للموافاة.

فاذا وافت النفس الأشياء الخارجية فهي إمّا مقارنة بالمادة أو مفارقة عنها فعلى الأول هل هي تجرّدها وتقشّرها، أو تنشئ صورها وتصير مصدراً لها ثم تتحد بها اتّحاد المدرك بالمدرك؟ فالجمهور على التجريد، وصاحب الأسفار والعارفون على الإنشاء والاتحاد. وعلى الثاني فرأي صاحب الأسفار على أنها مظهر لها. وأما على رأي القوم فكما نقلنا عن الشيخ من الإشارات. ويأتي تفصيل البحث عن ذلك وتحقيقه بعون الفيّاض على الإطلاق.

* قوله: «كما تحصل في المرآة أشباح...» وارجع إلى تعليقة على الهيّات الشفاء حيث قال: وامّا عندنا فبتصوير النفس عند تحقّق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج... الخ. (ص١٣٣ ط١).

* قوله: «وفي النفس بضرب من الفعل» وذلك لكونها موجدة.

* قوله: «إلّا أنّ لها نحواً من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء» أمّا أنّ لها نحواً من الاتّحاد مع النفس فعلى اتّحاد المدرك بالمدرك. وأمّا مع نحو من الوجود فوجوده في الذهن تعرض له الماهيّة في صقع النفس بالتعمل العقلي. وأمّا مع أنحاء من الوجود فلأنّ للوجود الواحد مراتب وأطوار وشؤون.

ولآقا علي المدرّس ـ قدّه ـ تعليقة هاهنا في بيان قوله مع نحو من الوجود أو أنحاء، هي هذه: «بناءً على القول بالوجود الذهني، والقول بالمثل الأفلاطونية، وأنّها متّفقة الحقيقة مع أصنامها. والأولىٰ جعل كلمة أو بمعنىٰ بل للترقّي اشارة إلى ماهو الحق عنده. إنتهىٰ كلام المدرّس ـ ره ـ.

ثمّ إنّ للمصنّف ـ قدّس سرّه ـ في تعليقاته على الهيات الشفاء كلاماً في اتّحاد النفس مع

أنحاء كالانسان مثلاً، *فإنّ مفهومه يتّحد، أمّا في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنّه جوهر قابل للأبعاد نام حسّاس مدرك للمعقولات. وبنحو آخر يصدق عليه أنّه جوهر مفارق عقلي مسمّى بروح القدس علىٰ رأي افلاطون ومن سَبَقه، وأمّا في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنّه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال أو ملكة.

*تحقيق وتفصيل

إعلم أنّ حمل شيء علىٰ شيء وأتحاده معه يتصوّر علىٰ وجهين:

أحدهما: الشائع الصناعي المسمّىٰ بالحمل المتعارف؛ وهو عبارة عن مجرّد أتحاد الموضوع والمحمول وجوداً، ويرجع إلىٰ كون الموضوع من أفراد مفهوم

مدركاتها، هذا لفظه: فالمقام يستدعي نمطاً آخر من البيان وطوراً فوق طور اولئك الأعلام، ولنا فيه خوض عظيم، وقد أحيينا مذهب بعض المتقدّمين وهم فرفوريوس وأتباعه من المشائين من أنّ العاقل في إدراكه للمعقولات يتحد ويصير عين تلك الأشياء على وجه ألطف وأشرف ممّا هي في الخارج، وقد بيّنّا ذلك وأوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير. إنتهىٰ (ص١٢٨ ط١ من الحجري).

* قوله: «فإنّ مفهومه يتّحد أمّا في الخارج...» مافي المقام ثلاثة أمور: إثنان خارجيان، وواحد ذهني. والخارجي امّا هو الأعيان الطبيعية، وإمّا هو المثل الإلهية. فأشار إلى الأعيان الطبيعية بقوله: أمّا في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنّه جوهر ...الخ. وأشار إلى المثل الإلهية بقوله: وبنحو آخر يصدق عليه أنّه جوهر مفارق ...الخ. وأمّا الواحد الذهني فهو قوله: وأمّا في الذهن فبنحو آخر ...الخ. ثمّ مافي الذهن يصدق عليه أنّه عرض نفساني بالعرض كما سيصرّح به ويحقّقه في آخر البحث عن الإشكال الأول حيث يقول: فبجملة ما قرّرناه ظهر لك أن شيئاً من المعقولات الذهنية ـ إلى قوله: وأمّا من حيث كونها صفاتٍ موجودةً للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض لا أنّ الكيف ذاتي لها (ص ٤٩٨).

* قوله: «تحقيق وتفصيل...» خلاصة هذا التحقيق هو ما أتىٰ به في الإشراق السادس من الشاهد الثاني من الشواهد الربوبية، قال: أصل آخر نافع جداً ـ إنّ الحمل والاتّحاد بين الشيئين قد يكون ذاتياً أولياً مبناه الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان، وقد يكون عرضياً متعارفاً معناه الاتّحاد بينهما في الوجود دون المفهوم، سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كلّياً كما في القضايا الطبيعية، أو يكون أفراداً كما في القضايا المتعارفة: وهي أعمّ من أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع أو عرضياً فالحمل

المحمول، سواء كان الحكم علىٰ نفس مفهوم الموضوع *كما في القضية الطبيعية، أو علىٰ أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها؛ وسواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه ويقال له: «الحمل بالذات»، أو عرضياً له ويقال له: «الحمل بالعرض»، *والجميع يسمّىٰ حملاً عرضياً.

وثانيهما: أن يعنىٰ به أنّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيّة المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغاير، أي هذا بعينه عنوان ماهيّة ذلك، لا أن يقتصر *علىٰ

في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض.

ثمّ إنّه قد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخص والجنس والفصل واللّامفهوم واللّاشيء واجتماع النقيضين وشريك الباري وعدم العدم وأشباهها، بل مفهوم الحركة والزمان والاستعداد والهيولى ونظائرها، ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أخرىٰ من جملة الوحدات هي وحدة الحمل فإن كلّاً من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب عنها ولكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر، فبهذا الحمل ينحلّ كثير من الإشكالات المختصّة بالتعقل (ص٢٠ ط١ من الحجري).

أقول: لايخفىٰ عليك أنّ الحمل يقتضي تغايراً مّابين المحكوم والمحكوم عليه، وكذا يقتضي مناسبةً مّا بينهما ليكون الحمل مفيداً؛ فلو كان التغاير تامّاً، أو المناسبة تامّة لاينعقد الحمل مفيداً. ولذا قال بعض الأدباء بالفارسيّة: موضوع و محمول را مغايرتكى بايد و مناسبتكى. ولذا قال المصنّف في الكتاب: بعد أن يلحظ نحو من التغاير. ولم يأت بهذا القيد في الشواهد ولكنه مراد هناك أيضاً. وأتىٰ به في تعليقته على الشفاء أيضاً مع إضافة في القيد توضيحاً للتغاير حيث قال:

«حمل شيء على شيء واتّحاده به يتصوّر على الوجهين: أحدهما وهو المتعارف الشائع ويقال له الحمل العرضي؛ وثانيهما أن يعنىٰ به أنّ الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس ماهيّة المحمول ومعناه، ولا يقتصر فيه على مجرّد الاتّحاد في الوجود كما في الأول سواء كان في حمل الذاتيات أو العرضيات، بل يراد به أن مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد أن يلحظ بينهما نحو من التغاير كالإجمال والتفصيل في حمل الحدّ على المحدود، أو غير ذلك» ...الخ (ص١٢٨ ط١).

* قوله: «كما في القضية الطبيعية» نحو قولنا: الإنسان نوع، أو الإنسان كلّي فإنّ الحكم فيه على أنّ طبيعة الإنسان فرد من أفراد النوع الطبيعي والكلّي الطبيعي.

* وقوله: «والجميع يسمّىٰ حملاً عرضياً» أي جميع الأقسام المذكورة من شعب الحمل الشائع يسمىٰ حملاً عرضياً. وانّما يسمّىٰ حملاً عرضياً لأنّه بواسطة الوجود، فتبصّر.

* وقوله: «على مجرّد الاتّحاد في الذات...» أي في اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً.

مجرّد الاتحاد في الذات والوجود، ويسمّىٰ حملاً ذاتياً أوّلياً. أمّا ذاتياً فلكونه لا يجري ولا يصدق إلّا في الذاتيات، وأمّا أوّلياً فلكونه أوّلي الصدق أو الكذب، فكثيراً ما يصدق ويكذب محمول واحد علىٰ موضوع واحد، بل مفهوم واحد علىٰ نفسه *بحسب آختلاف هذين الحملين، كالجزئي، واللامفهوم، واللاممكن بالإمكان العام، واللاموجود بالوجود المطلق، وعدم العدم، والحرف، وشريك الباري، واجتماع النقيضين. ولذلك آعتبرت في التناقض وحدة أخرىٰ سوى الشروط الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل، فالجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي، ليس بجزئي بل كلّي بالحمل المتعارف، ومفهوم الحرف حرف بالأوّل، إسم بالثاني.

فإذا تمهدّت هٰذه المقدّمة *فنقول: إنّ الطبائع الكلّية العقلية من حيث كلّيتها ومعقوليتها *لاتدخل تحت مقولة من المقولات، ومن حيث وجودها في النفس أي *وجود حالة أو ملكة في النفس تصير مظهراً أو مصدراً لها، تحت مقولة الكيف.

---

* قوله: «بحسب اختلاف هذين الحملين» صلة للفعلين يصدق ويكذب معاً. وذلك كقولنا: الضاحك كاتب، فإنّه صادق بالحمل الصناعي، وكاذب بالحمل الأولي.

فعلم مّما تقدّم أنّ المحمول إن كان نفس مفهوم الموضوع ذاتاً وماهيّة فالحمل الذاتي أوّلي، وإلّا فشائع صناعي. فقولك: الإنسان انسان تنبيهاً للذي يجوّز أن يفقد الشيء نفسه حمل أوّلي ذاتي. وكذلك حمل كل حدّ تام على محدوده، حمل أوّلي ذاتي مثل قولك: الإنسان حيوان ناطق. وأمّا الرسوم فكلّها حمل شائع صناعي وإن كان بعض أجزائها ذاتياً للموضوع كقولك: الإنسان حيوان ضاحك. كما أنّ كلّ قضية كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول بمجرّد الوجود فقط فالحمل فيها شائع صناعي. وأنّ الحمل الشائع الصناعي يسمّىٰ بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضاً.

* قوله: «فنقول: إنّ الطبائع الكلّيّة العقلية...» خبر إنّ الطبائع هو قوله الآتي «تحت مقولة الكيف» فالظرف مستقر، وتقدير الكلام هكذا: إنّ الطبائع الكلّيّة من حيث وجودها في النفس كائنة تحت مقولة الكيف.

* وقوله: «لاتدخل تحت مقولة من المقولات» أي لاتدخل تحتها بمعنىٰ كونها أفراداً لها بل المقولات إمّا عينها أو مأخوذ فيها، كما يأتي في آخر الجواب عن هذا الإشكال الأوّل.

* وقوله: «أي وجود حالة أو ملكة في النفس تصير مظهراً أو مصدراً لها» جملة معترضة وقعت في البين لبيان كيفية وجود تلك الطبائع الكلّيّة العقلية في النفس. فللطبائع الكلّيّة العقلية حكمان: أحدهما أنّها من حيث كلّيّتها ومعقوليتها لاتدخل تحت مقولة من المقولات: وثانيهما أنّها من حيث وجودها في النفس كائنة تحت مقولة الكيف بالعرض كما سيصرّح المصنّف في كلامه الآتي بأنّها من

*فـإن سئلت عنّا: أليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواعه وأجناسه، وكذا الكم والنسبة في طبائع أفراد هما، كما يقال: الإنسان جوهر قابل للأبعاد حسّاس ناطق،

حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض لا أنّ الكيف ذاتي لها.

ثمّ قد علمت أنّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسّيّة والخيالية مصدر أي علّة لها، وإلى الكلّيات العقلية المرسلة مظهر. ولكن يجب أن يعلم أنّها في بادئ سلوكها العلمي مظهر، وبالاستكمال تبلغ إلى حدّ تصير العقول المفارقة من شؤونها. ولا يخفىٰ عليك أنّ الضمير المجرور في قوله: «تصير مظهراً أو مصدراً لها» راجع إلى الطبائع الكلّيّة العقلية كما أنّ ضمير تصير راجع إلى النفس؛ فلا بدّ أن يراد منها معنى عاماً حتىٰ تصير النفس مظهراً أو مصدراً لها.

وبعبارة أخرى الطبائع الكلّيّة العقلية ـ بقرينة قوله الآتي من أنّ النفس تصير مظهراً أو مصدراً لها ـ هي الطبائع الكلّيّة السعية العقلية كأرباب الأنواع، والطبائع المعقولة التي كانت أولاً بإنشاء النفس من المدركات المحسوسة والمتخيّلة ثم صارت معقولات النفس كما يبرهن في كتاب النفس من أنّ مدركات النفس حتى المحسوسات تصير معقولة لها؛ فإطلاق المعقولة على الطبائع الكلّيّة على الأول بالفعل، وعلى الثاني باعتبار مايؤول. هذا هو التحقيق في تفسير العبارة، فتدبّر.

والمتألّه السبزواري فسّرها بقوله: المراد بها نفس الطبائع المرسلة اللّابشرطية المقسمية والماهيّات من حيث هي هي التي هي الكلّيات الطبيعية، وليس المراد بها الكلّيات العقلية المصطلحة المقابلة لها. إنتهىٰ باختصار.

ونحوه ما قاله في تعليقته على الوجود الذهني من غرر الفرائد (ص٢٩ ط الناصري). وهكذا في تعليقة منه على الشواهد الربوبية حيث قال: أي الكلّيات الطبيعية المعبّر عنها بالماهيّات من حيث كلّيتها أي من حيث إبهامها لأنّها الماهيّات لا بشرط شيء، وليس المراد الكلّيات العقلية. (ص٤٣٠ ط١ من الحجري) ولكن الصواب ما أهديناه في تفسير العبارة.

* قوله: «فإن سألت عنّا...» والصواب أن يقال فإن سألتنا عنه. ثمّ عبارة السؤال في تعليقاته على الشفاء أكثر فائدة من الأسفار، وهي هكذا: فإن قلت أليس الجوهر مأخوذاً في طباع أنواعه وأجناسه، وكذالكم والوضع والأين في طبائع أفرادها، كما يقال الإنسان جوهر قابل الأبعاد ناطق، والزمان كم متصل غير قار، والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين، والحركة خروج من القوة إلى الفعل على التدريج، والهيولىٰ جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها، والنار جسم محرق، وغير ذلك من الأمور التي لها صفات تنافي صفات ماني العقل؛ وكذا إذا تعقلنا الأعدام والملكات والشرور والجهلات ممّا لا صورة لها في الأعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصّلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الأشياء، وكيف يطابق العلم المعلوم ويتّحد به؟ قلنا في جوابك يا أخا الحقيقة ...إلخ (ص١٢٩ ط١). والجواب تحقيق حقيق بالتحسين جدّاً.

والزمان كمّ متّصل غير قارّ، والسطح كم متّصل قارّ منقسم في الجهتين فقط.

نجيبك يا أخا الحقيقة: بأنّ مجرّد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الّذي هو حدّ الإنسان فرداً للجوهر، مندرجاً تحته، كما أنّ كون مفهوم الجزئي وحَدّه ـ وهو ما يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين ـ عين نفسه لايوجب كونه جزئياً. وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحاً، لكن لا يستدعي كون الحدّ فرداً للمحدود، وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيّره من جزئيات الجوهر وأنواعه، وكذا باقي المقولات. وإنّما يلزم لو ترتّب عليه أثره بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلاً من حيث هو، بشرط الكلّية، إذا وجد في الخارج كان لافي موضوع، *وهذا المفهوم بشرط الكلّية يمتنع وجوده في الخارج، إذ كلّ موجود خارجي مشخص. وكذا نقول في أكثر الحدود والمفهومات، فإنّ حدّ الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحسّاس، لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع، وإن حمل عليه حملاً أوّلياً.

فإن *قلت: إذا لم تكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في أيّ نحو كان من الوجود، لم تكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها علىٰ أيّ وجه أخذت، ولم يكن الأشخاص أيضاً مندرجة تحت تلك المقولات علىٰ هذا الوجه، إذ حقيقة الشيء ليست إلّا الماهيّة النوعية له.

قلت: كون موجود مندرجاً تحت مقولة يستتبع أمرين:

أحدهما: أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في حقيقته، كما يقال: السطح كم متّصل قارّ منقسم في جهتين فقط. فإنّه اُعتبر فيه هذه المفهومات اُعتبار أجزاء الحدّ في الحدّ.

وثانيهما: أن يترتّب عليه أثره، بأن يكون باُعتبار كميّته قابلاً للانقسام والمساواة، وباُعتبار اُتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود، وباُعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود.

---

* وقوله: «وهذا المفهوم بشرط الكلّية» الواو حاليّة. وقوله: «في أي نحو كان» أي مطلقاً. وكذلك قوله: «على أيِ وجه أخذت» أي مطلقاً.

إذا تمهّد هذا فاعلم: أنّ الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخّصت بالتشخصات الخارجية تترتّب عليها آثار ذاتياتها، لكون شرط ترتّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخّصت بالتشخّصات الظلّية، تكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير أن تترتّب عليها آثارها، إذ الآثار للموجود لا للمفهوم، مثلاً الحاصل من السطح في الذهن متضمّن لمعنى الكم، لكن ليس بحيث تترتّب فيه آثار الكمّية، أي ليس الحاصل في الذهن من حيث إنّه موجود ذهني وقائم به قابلاً للانقسام إلى الأجزاء لذاته، بل هو معنى بسيط مجرّد بحيث إذا وجد في الخارج تترتّب عليه آثار الكمّية لذاته.

ومثل ذلك، الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مجملاً لكن ليس حيواناً تترتّب عليه آثار الحيوانية: من الأبعاد بالفعل، والتحيّز، والنموّ، والحسّ، والحركة في الذهن؛ بل يتضمّن لمعنى الحيوان المجرّد عن العمل، المعزول عن الآثار والأفعال؛ وكذا حال الناطق.

*فإن قلت: ما حسبته من آثار الذاتيات منفكّة عن الأنواع في الذهن، هي نفس الذاتيات، فإنّ معنى الكمّ ليس إلّا نفس المنقسم بالذات، فكيف يكون الحاصل في الذهن كمّاً ولا يكون قابلاً للانقسام، لأنّه معنى عقليّ مجرّد بسيط، وإذا كان منقسماً بالذات فلا يكون كيفاً.

قلت: بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكمّ فيه. وأدلّة الوجود الذهني بعد تمامها

* قوله: «فإن قلت ماحسبته من آثار الذاتيّات..» عبارة الكتاب في الأسفار غير مستقيمة كما لايخفى. والصواب ما في تعليقاته على الشفاء وهي هكذا: فإن قلت ما حسبته من آثار الذاتيات أنها منفكة عن الأنواع قد يكون نفس الذاتيات أو لوازم الماهيات فإن معني الكم ليس إلّا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة، وإذا كان منقسماً بالذات فكيف يكون مجرداً بسيطاً وكيفاً؟

قلت: بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمّن لمفهوم الانقسام، ومفهوم الانقسام ليس انقساماً بالفعل، وأدلّة الوجود الذهني لاتستدعي إلّا حصول مفهومات الأشياء أو ماهياتها في الذهن لا حصول أفرادها وانحاء وجوداتها لأنّ انتقال أنحاء الوجودات والتشخّصات من موطن إلى موطن آخر ممتنع» ...الخ (ص ١٢٩ ص ١).

لا تستدعي إلّا حصول نفس ماهيّات الأشياء في الذهن، لا أفرادها وأنحاء وجوداتها. وقد أقمنا نحن البرهان على *آمتناع آنتقال أنحاء الوجودات والتشخّصات من موطن إلىٰ موطن، وناهيك من ذلك تعريف العلم *بالصورة الحاصلة عن الشيء.

وبالجملة: حمل مفهوم الكمّ علىٰ هٰذه الأنواع كحمل مفهومه علىٰ نفسه، بمعنىٰ كونه مأخوذاً في حدّها كأخذ الشيء فيما هو ذاتيه أو ذاته، فكما أنّ مفهوم الكمّ بآعتبار لايصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته، كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل.

فبجملة ماقرّرنا، ظهر لك أنّ شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهيّاتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات، بمعنىٰ كونها أفراداً لها، بل المقولات إمّا عينها أو مأخوذ فيها؛ وأمّا من حيث كونها صفاتٍ موجودةً للذهن ناعتةً له من مقولة الكيف بالعرض، لا أنّ الكيف ذاتيّ لها؛ وأصل الإشكال وقوامه علىٰ أنّ جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات، وهو ممّا لم يقم عليه برهان، وما حكم بعمومه وجدان؛ وهو الذي جعل الأفهام صرعىٰ وصيّر الأعلام حيارىٰ حيث أنكر قوم الوجود الذهني، وجوّز بعضهم انقلاب الماهيّة، وزعم بعضهم أنّ إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة، فآختار كلٌّ مذهباً وطريقة، ولم يهتدوا إلىٰ حلّه سبيلاً ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني إلّا قليلاً.

---

* قوله: «امتناع انتقال أنحاء الوجودات» لأن التجافي في الكلمات الوجودية محال، والأسماء توقيفية.

* وقوله: «بالصورة الحاصلة عن الشيء» أي لا نفس الشيء. وقوله: «حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع» أي على هذه الأنواع الكمية. وقوله: «فكما أنّ مفهوم الكم باعتبار لايصير فرداً لنفسه» أي مفهوم الكم باعتبار كونه حدّاً بالحمل الأولي الذاتي لايصير فرداً لنفسه. وقوله: «بل المقولات إمّا عينها أو مأخوذاً فيها» المقولة عين الماهيّة إن كانت جنساً، أو مأخوذ فيها إن كانت نوعاً. وقوله: «أو ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض» أي ناعتة للذهن من مقولة الكيف وبواسطة الوجود وسيأتي الكلام في كونها كيفيات في الجواب عن الإشكال الثالث أيضاً، وخصوصاً في الفصل الخامس في المخلص العرشي. وقوله: «وهو الذي جعل الأفهام...» أي أصل الإشكال على هذا الوجه جعل

*الإشكال الثاني: أنّا نتصوّر جبالاً شاهقة وصحاري واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووهادها، ونتصوّر الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك، فوجب على ماذهبوا إليه أن تحصل تلك الأمور في القوّة الخيالية التي ليست جسماً ولا متقدّرة، بل كيفية وقوّة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس، وكنّا إذا نتصوّر زيداً مثلاً مع أشخاص أُخر إنسانية، تحصل في تلك الكيفية المسمّاة بالقوّة الخيالية أناس مدركون متحرّكون متعقّلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوّة بحرفهم وصنائعهم؛ وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه.

وكذا لو كان محلّ هٰذه الأشياء الروح التي في مقدّم الدماغ فإنّه شيء قليل المقدار والحجم، وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفىٰ بطلانه. *ولا يكفي الاعتذار بأنّ كليهما يقبل التقسيم إلىٰ غير النهاية، فإنّ الكف لا يسع الجبل، وإن كان كلّ منهما يقبل التقسيم لا إلىٰ نهاية.

*والجواب: أنّ هٰذا انّما يرد به نقضاً على القائلين بوجود الأشباح الجسمية

الأفهام صرعىٰ...الخ. فأنكر الفخر الرازي وأتباعه الوجود الذهني رأساً، والسيّد السند الدشتكي جوّز انقلاب الماهية، والجلال الدواني زعم أن اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة.

* قوله: «الإشكال الثاني...» هو الإشكال الثالث في تعليقاته على الشفاء. وما في التعليقات أوفىٰ لتقرير الإشكال فقال: «إنّ من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيّلات والمحسوسات فنحن إذا تخيّلنا حصلت في ذهننا أفلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحاري واسعة مع أشجارها وتلالها ووهادها، وكلّ ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك، فوجب على ماذهبوا إليه محالان:

أحدهما كون هذه الأمور على تقدير عرضية العلم أعراضاً ومعلوم أنّها جواهر ليست بأعراض. والثاني أن تحصل تلك الأمور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس: وكنّا إذا تصورنا زيداً مثلاً مع أشخاص أخر إنسانية ...الخ.

* قوله: «ولا يكفي الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم...» وفي نسخة مصحّحة بأنّ كلاً منهما. والتثنية راجعة إلى جبال شاهقة وأترابها، وإلى الروح البخاري في حشو الرأس ومقدم الدماغ. يعني أنّ كلّ واحد منهما أي الجبال وتواليها والروح البخاري يقبل التقسيم إلى غير النهاية فلا يلزم انطباع العظيم في الصغير.

* وقوله: «والجواب أنّ هذا انّما يرد به نقضاً...» أي إنّ انطباع العظيم في الصغير وهو حاصل

والأمثلة الجرمانية في القوّة الخيالية أو الحسّية، ولم يبرهنوا ذلك بدليل شافٍ وبرهان وافٍ، كما لا يذهب علىٰ متتبّع أقوالهم. وليس هٰذه القوىٰ إلّا كونها مظاهر معدّة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأي شيخ الإشراق تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين، أو أسباباً وآلات للنفس بها تفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه. والحاصل أنّه لايرد ذلك نقضاً علىٰ من أثبت وجوداً آخر للمدركات الحسّية سوىٰ هذا الوجود العيني في عالم الموادّ الجسماني.

الإشكال. وقوله: «وليس هٰذه القوىٰ...» الواو حالية. وقوله: «والحاصل أنّه لايرد...» أي إنّ هذا الإشكال لايرد...الخ.

أقول: لاشكّ أنّا ندرك صور الأشياء في منامنا ويقظتنا علىٰ عظمها وسعتها وأطوالها وعروضها كما هي، وليس ذلك على نحو تصوير شيء عظيم على قطعة صغيرة من خشب أو قرطاس أو فلز ونحوها ثم الحكم على المصور بأنه كذا وكذا بل ندركها كما هي على هيئاتها الخارجية فالتفوّه بانطباع العظيم في الصغير في إدراكنا الأشياء ليس بشيء جدّاً. وذلك الإدراك يدل على تجرّد النفس تجرّداً برزخياً خيالياً على ما يأتي تفصيله في الفصل الخامس من الطرف الأول من المسلك الخامس في الفرق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة (ج١ ط١ ص٢٧٤)، وكذا في الفصل السادس من الطرف الثاني من المسلك الخامس أيضاً في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لا بدّ أن يكون مجرّداً عن هذا العالم (ج١ ط١ ص٣١٦).

والشيخ الإشراقي ذهب إلى أنّ تلك الصور المدركة على هيئاتها موجودة في عالم المثال المنفصل والنفس تدركها بمعونة قواها وآلاتها الداخلية والخارجية. والمصنف قائل بأنّ تلك الصور بإنشاء النفس حاصلة فيها قائمة بها ويعني بالمثال الأصغر عالم النفس في قبال المثال الأعظم المنفصل.. وهذا هو المحقّق عندنا أيضاً. واستوفينا البحث عن ذلك العالم في رسالة منفردة في المثال وهي لم تطبع بعد.

واعلم أنّ عالم المثال خزانة من خزائن الأشياء الكائنة في نشأة الشهادة المطلقة قال عزّ من قائل: ﴿وإن من شيءٍ إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم﴾ (٢١ من الحجر)، ولكن لا علىٰ وجه التفصيل الذي قال به الشيخ الإشراقي بل هناك وما فوقه وجود قرآني جمعي وهاهنا فرقاني تفصيلي. والمكان والزمان والجهة ونحوها من لوازم المادة الطبيعية من أحوال هذه النشأة التي تلينا، وموجودات ذلك العالم أي المثال الأعظم مبرّاة عنها. والمثل النورية والمفارقة العقلية فوق هذين الإقليمين أي اقليم الشهادة المطلقة واقليم المثال المنفصل.

وبالجملة: فإنّها يثبت بأدلّة الوجود العلمي للأشياء الصورية، وجود عالم آخر؛ وأنّ هٰذه الصور والأشباح وجوداً آخر سوىٰ مايظهر على الحواسّ الظاهرة، وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية، بل ربّما تشاهدها النفس المجرّدة المنزّهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين، بمعونة القوى الباطنية، كما تشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الظاهرة.

*وبالجملة تستدلّ النفس المجرّدة بإدراك القوى الظاهرة علىٰ وجود هذا العالم، وبإدراك القوى الباطنة علىٰ ثبوت عالم آخر شبحي مقداري، كما تستدلّ بإدراك ذاتها والحقائق العقلية علىٰ وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عالٍ على الإقليمين؛ لأنّا ندرك ماشاهدنا مرّة من أشخاص هذا العالم بعد أنعدامه على الوجه الذي شاهدنا أوّلاً من المقدار والشكل والوضع، به ينتصب عند المدرك، وبه يتمثّل بين يديه بخصوصه؛ وله وجود ألبتّة وليس في هذا العالم بالفرض؛ فوجوده في عالم آخر.

فذهب أفلاطون والقدماء من الحكماء الكبار، وأهل الذوق والكشف من المتألهين، إلىٰ أنّ موجودات ذلك العالم قائمة لافي مكان ولافي جهة، بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحسّ؛ إذ الموجودات العقلية مجرّدة عن المادّة وتوابعها من الأين والشكل والكمّ واللون والضوء وأمثالها بالكلّية، والموجودات الحسّية مغمورة في تلك الأعراض، وأمّا الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم: فلها نحو تجرّد، حيث لا تدخل في جهة ولا يحويها مكان؛ *ونحو تجسّم، حيث لها مقادير وأشكال.

---

* قوله: «وبالجملة تستدل النفس...» كما روىٰ عزّ الدين النسفي في كتابه «الإنسان الكامل» عن مولانا إمام الملك والملكوت جعفر بن محمّد الصادق ـ عليهما السلام ـ قال: إن الله تعالىٰ خلق الملك على مثال ملكوته، وأسّس ملكوته على مثال جبروته ليستدلّ بملكه على ملكوته وبملكوته على جبروته. (ص٣٧٥ ط١، ايران).

* قولـه: «ونحو تجسّم ...» أي ولها نحو تجسّم. وقوله: «وخلاصة ماذكره الشيخ المتأله...» وتفصيل ماذكره الشيخ في ذلك يطلب في آخر المقالة الرابعة من حكمة الإشراق وشرح العلّامة القطب الشيرازي عليه (ص٤٧٠ ط١ من الحجري).

وخلاصة ماذكره الشيخ المتألّه (شهاب الدين السهروردي)، في «حكمة الإشراق» لإثبات هذا المطلب: أنّ الإبصار ليس بأنطباع صورة المرئي في العين علىٰ ماهو رأي المعلّم الأوّل، *ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين، فليس الإبصار إلّا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير، إذ بها يحصل للنفس علم إشراقي حضوري على المرئي فيراه؛ وكذلك صورة المرآة ليست في البصر، لامتناع أنطباع العظيم في الصغير، وليست هي صورتك أو صورة مارأيته بعينها كما ظنّ، لأنّه بطل كون الإبصار بالشعاع، فضلاً عن كونه بأنعكاسه.

وإذ تبيّن أنّ الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الأجسام، *ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة إلى الصور الظاهرة منها؛ فكما أنّ صورة المرآة ليست فيها، كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية؛ بل

---

* وقوله: «ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي...» والحق أن منهب الرياضيين هو خروج الشعاع من المرئي إلى العين بعكس ما اشتهر، كما حقّقناه في سائر تصانيفنا وسيأتي في كتاب النفس كلامنا في ذلك أيضاً.

* قوله: «ونسبة الجليدية...» ارجع في تشريح العين وبيان طبقاتها السبع من الملتحمة والقرنية والعنبية والعنكبوتية والشبكية والمشيمية والصلبية. ورطوباتها الثلاث من البيضية والجليدية والزجاجية، إلى شرحنا نصوص الحكم على فصوص الحكم للفارابي (الفص ٤٤ ص٢٤٦ ط١). وفي الفصل الثالث من المقالة الثانية من القانونجة:

وأمّا العينان فكلّ واحدة منها مركّبة من سبع طبقات وثلاث رطوبات: الطبقة الأولىٰ الملتحمة وهي التي تلي الهواء. والثانية القرنية وهي بعد الملتحمة ولا لون لها. وإنّما تتلوّن بلون الطبقة التي تحتها. والطبقة الثالثة العنبية وهي تكون سوداء، وقد تكون زرقاء، وقد تكون شهلاء، وهي بعد القرنية؛ وبعد الطبقة العنبية الرطوبة البيضيّة وهي رطوبة صافية شبيهة ببياض البيض. والطبقة الرابعة العنكبوتية وهي شبيهة بنسج العنكبوت وهي بعد الرطوبة البيضية. وبعد هذه الطبقة الرطوبة الجليدية وهي رطوبة صافية نيّرة تشبه الجليد؛ وبعدها الرطوبة الزجاجية وهي تشبه الزجاج الذائب. والطبقة الخامسة الشبكية وهي تشبه الشبكة، وهذه الطبقة بعد الرطوبة الزجاجية. والطبقة السادسة الطبقة المشيمية وهي تشبه المشيمة، وهذه بعد الطبقة الشبكية. والطبقة السابعة الصلبة وهي بعد المشيميّة وتلاقي عظم العين.

يحدث عند المقابلة وآرتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير، فإن كان له هوية في الخارج فيراه، وإن كان شبحاً محضاً فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة. فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهرت فيها صور الأشياء المقابلة، وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية، ـ لكن عند الشرائط وآرتفاع الموانع ـ وبمثل ما آمتنع به آنطباع الصورة في العين يمتنع آنطباعها في موضع من الدماغ.

فإذن: الصور الخيالية لاتكون موجودة في الأذهان، لامتناع آنطباع الكبير في الصغير، ولا في الأعيان، وإلّا ليراها كلّ سليم الحس؛ وليست عدماً، وإلّا لما كانت متصوّرة ولا متميّزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية. *وإذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول، لكونها صوراً جسمانية لا عقلية، فبالضرورة تكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمّى بالخيال المنفصل، لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل، وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من المتألهين، وجميع السلّاك من الأمم المختلفة؛ فإنّهم قالوا: العالم عالمان: *عالم العقل المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسّيّة وإلى الصور الشبحية.

*ومن هاهنا يعلم أنّ الصور الشبحية ليست مثل أفلاطون، لأنّ هؤلاء

---

* قوله: «وإذ هي موجودة...» الضمير راجع إلى الصور الخيالية، وكذلك الضمير في قوله: «فبالضرورة تكون في صقع آخر. وقوله: «وهو الذي ذهب إلى وجوده» الضمير راجع إلى عالم المثال المسمّىٰ بالخيال المنفصل.

* قوله: «عالم العقل...» أي عالم المعنى ينقسم إلى عالم الأحدية وإلى عالم الواحدية. وإنّما فسّرناه بعالم المعنى لما يقول في قباله وعالم الصور المنقسم ...الخ.

* قوله: «ومن هاهنا يعلم...» تنبيه مفيد على الفرق بين المثل الإلهية، وبين المثل المعلّقة. فليعلم أن الصور الشبحية هي المثل المعلّقة وهي فوق الصور الطبيعية ودون الصور التي هي أنواع عقلية إلهية شهيرة بالمثل الأفلاطونية لشدّة اهتمام أفلاطون بإثباتها. وقوله: «وهذه مثل معلّقة» أي الصور الشبحية مثل معلقة.

العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهٰذه الصور، يقولون بالمثل الأفلاطونية، وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وهٰذه مثل معلّقة في عالم الأشباح المجرّدة، *بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الأشقياء، وبعضها مستنيرة هي جنّات يتنعّم بها السعداء من المتوسّطين وأصحاب اليمين، وأمّا السابقون المقرّبون فهم يرتقون إلى الدرجة العليّة ويرتعون في رياض القدس عند الأنوار الإلٰهية والمثل الربّانية.

نقد عرشي

إعلم أنا ممّن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادّي كما ذهب إليه أساطين

ثمّ اعلم أنّ قوله هذا ردّ على الشيخ الرئيس فإنّه توهّم أنّ المثل الإلهية هي المثل المعلّقة كما نقل توهّمه هذا العلّامة الشيخ البهائي في المجلّد الرابع من كشكوله حيث قال: «قال الشيخ الرئيس في رسالته التي وضعها لتحقيق علم الباري جلّ وعزّ:العلم انّما هو حصول الصورة المعلومة ـ إلى قوله: وليست صوراً معلّقة أفلاطونيّة لأنّا أبطلنا ذلك...» (ص ٤٦٢ ط نجم الدولة. ثمّ تبعه الدواني في هذا التوهّم. وسيأتي البحث المستوفىٰ عن المثل في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة. (ج١ ط١ ص١٢١).

* وقوله: «بعضها ظلمانية...» ناظر إلى البرزخ الصعودي الذي للنفوس الناطقة الإنسانية. واعلم أنّ الجنة كمال لأصحاب اليمين، كما انّ المقرّبين كمال للجنّة، ألا ترىٰ قوله سبحانه: ﴿يطوفُ عليهم ولدانٌ مخلّدون﴾ (الواقعة ١٧) والمطوف غاية الطائف؟ وإن شئت فارجع في ذلك إلى الفصل السادس من «تذكرة آغاز و انجام» للمحقّق الطوسي وتعليقاتنا عليه (ص١١٨ ـ ١٢٦ ط١). وسيأتي البحث عنه في معاد هذا الكتاب. وقوله: «ويرتعون في رياض القدس...» في المناجاة الثانية عشرة من الصحيفة السجادية وهي مناجاة العارفين قوله ـ عليه السّلام ـ: الهي فاجعلنا من الذين ترسّخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم، وأخذت لوعة محبتك بمجامع قلوبهم فهم إلى أوكار الأفكار يأوون، وفي رياض القرب والمكاشفة يرتعون ...الخ.

* قوله: «نقد عرشيّ إعلم أنا ممّن يؤمن...» وفي تعليقاته على إلهيات الشفاء أيضاً: «مكاشفة حكمية إعلم أنا ممّن يؤمن...» (ص١٣٢ ط١).

وللعلّامة القيصري أيضاً نقد على الشيخ الإشراقي في نظره هذا حيث قال في شرحه على الفصّ الشيثي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر ماهذا لفظه:

وذهب بعضهم ـ يعني بذلك البعض الشيخ الإشراقي ـ إلى أنّ الصورة المرئية انّما هي في العالم الخيالي، ومقابلة الجرم الصيقل شرط لظهورها فيه؛ ولو كان كذلك لكان يظهر للناظر في المرآة صورة

الحكمة وأئمّة الكشف حسبما حرّره وقرّره «صاحب الإشراق» أتمّ تحرير وتقرير، إلّا أنّا نخالفه في شيئين:

أحدهما: أنّ الصور المتخيّلة عندنا موجودة ـ كما أومأنا إليه ـ في صقع من النفس بمجرّد تأثيرها وتصويرها بٱستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثّر غيرها، ـ كما يفهم من كلامه ـ لظهور أنّ تصرّفات المتخيّلة ودعاباتها الجزافية وما تعبث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليست إلّا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوّة المتخيّلة؛ وأنّ هٰذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجّه النفس وٱلتفاتها إليها وٱستخدامها المتخيّلة في تصويرها وتثبيتها، فإذا أعرضت عنها النفس ٱنعدمت وزالت، لا أنّها مستمرّة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إيّاها كما زعمه. *والفرق بين الذهول والنسيان: أنّ للنفس في الأول ملكة الاقتدار علىٰ تصوير الصور الخيالية من غير ٱفتقار إلىٰ إحساس جديد أو غيره، بخلاف الثاني *فإنّ فيه يحتاج إلىٰ ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالّة.

والثاني: أنّ الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال؛ وعندنا ظلال للصور

أخرىٰ غير صورة مقابلها كما يظهر فيها يستعمله المعزّمون من صورة الجن وغيرها (ص١٠٧ ط١ من الحجري).

ويمكن أن يجاب عن نقد القيصري من قبل الشيخ الإشراقي: كما أنّ النفس من كلّ مقدّمة علمية ترتبط بعالم العقول على وجه خاص ومناسبة بينها وبين ما يترتب عليها فليكن هاهنا أيضاً كذلك. وذلك لأنّ المقدّمات الفقهية لاتنتج الأحكام الرياضية مثلاً. وهكذا مقدّمة كلّ علم وفن يستفاد منها ما هو يناسبها.

* قوله: «والفرق بين الذهول والنسيان...» جواب عن سؤال مقدر. والسؤال أن يقال: لو كانت تلك الصور بإنشاء النفس لم يبق فرق بين الذهول والنسيان لتساويهما في كونهما من منشآت النفس. فأجاب بأن الفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره، بخلاف الثاني فإنّ النفس مفتقرة فيه إلى ذلك، أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالّة. وهذا الفرق كلام كامل حري بالاهتمام التامّ به.

* قوله: «فانّ فيه يحتاج إلى ذلك...» هكذا نسخ الكتاب. ولكن كلمة انّ لا اسم لها. وقوله: «والثاني أنّ الصور المرآتية...» أي الثاني من الشيئين اللذين خالف المصنّف فيهما الشيخ الإشراقي.

المحسوسة، بمعنىٰ أنّها ثابتة في هذا العالم ثبوتاً ظلّياً أي ثبوتاً بالعرض لا بالذات، وكذا ثانية مايراه الأحول من الصور، وثانية الصوت الذي يقال له الصدىٰ كلّ ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية، كما أنّ ما سوىٰ أنحاء الـوجـودات أعيان ثابتـة بالعرض تبعاً للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها؛ وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء *كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء:

همه عالم صـداى نغمـه اواست   كه شنيد اين چنـين صداى دراز

*الإشكال الثالث: أنّه لو كان للأشياء وجود في الذهن علىٰ ما قرّرتم، *يلزم أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميّة والأنواع العرضية فرد شخصي مجرّد عن المـادّة ولـواحقها: من المقدار والأين والوضع وأشباهها، يكون ذلك الفرد المشخّص كلّياً ونوعاً.

---

* قوله: «كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء» ذلك البعض هو الشيخ فخر الدين الهمداني المتخلّص بالعـراقي صاحب اللّمعـات. يعني بالنغمـة الصـادر الأول الذي هو ظل الله الممدود، وبالصَّدىٰ الماهيات، وطول الصَّدىٰ إشارة إلى عدم نفاد كلمات الله وعدم تناهيها، قوله سبحانه قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي الآية.

والبيت في ديباجة اللمعات مع أبيات أخرىٰ هكذا:

عشـق در پرده مى‌نوازد ساز   عاشـقـى كو كه بشـنـود آواز
هر نفس نغـمـه‌اى دگر سازد   هر زمـان زخـمـه‌اى كنـد آغـاز
همه عالم صداى نغـمـه اوسـت   كه شـنـيد اين چنـين صداى دراز
راز اواز جـهـان برون افـتـاد   خود صدا كى نگـاه دارد راز
سر اواز زبـان هـر ذره   خود تو بشـنـو كه من نيم غمّاز

* قوله: «الإشكال الثالث...» وهو الإشكال الثاني في تعليقاته على إلهيات الشفاء (ص ١٣٠ ط١).

* وقوله: «ويلزم أن يكون...» يقول المصنّف وأترابه هذا اللزوم أمر مسلّم بتّـي أي لكـلّ نوع من الأنواع فرد مجرد عقلي في صقع النفس، وادعاء البطلان فيه بالاتفاق والبداهة لا أساس له. بل لكلّ نوع فرد مجرّد عقلي هو ربّ أفراد ذلك النوع الطبيعية فضلًا أن يكون له فرد مجرّد عقلي ذهني. ولا منافاة بين تشخص ذلك الفرد العقلي وبين كليته. هذا خلاصة قول المصنّف في الجواب عن الإشكال. ثمّ لايخفىٰ عليك أن هذا الإشكال مبني على القول بالارتسام.

بيان ذلك: أن كـلّ مفهوم كلّي تعقّلنا، فعلىٰ ما قرّرتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن، فإمّا أن يوجد فيه من غير أن يتشخّص، بل يبقىٰ علىٰ صرافة إبهامه أو يصير متشخّصاً؛ لا سبيل إلى الأوّل لأنّ الوجود لاينفكّ عن التشخّص، ووجود المبهم مبهماً غير معقول؛ وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقّل الإنسان إنسان مشخّص مجرّد عن الكمّ والكيف وسائر العوارض المادّية، إذ لو قارنها لم يجـز أن يحصـل في العقـل المجـرّد، ـ علىٰ ماتقرّر عندهم من آمتناع حصول الجسماني في المجرّد ـ *لكنّ التالي باطل بديهة وآتفاقاً، فالمقدّم كذلك.

والجواب عنه في المشهور: أنّ الموجود في الذهن وإن كان أمراً شخصياً، إلّا أنّه عرض وكيفية قائمة بالذهن، وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد. نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه، وكذا القياس في تعقّل الأعراض الجسمانية.

وقـد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأوّل: أنّ المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها، دون ذواتها وأشخاصها؛ وأما كلّية المـوجود الذهني وصدقه علىٰ كثيرين، فبآعتبار أخذه مجرداً عن التشخّصات الذهنية والخارجية جميعاً، ولا حجر في كون شيء كلّياً بآعتبار، وشخصيّاً بآعتبار، سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي. وإن ألحّ ملحّ، وآرتكب مرتكب، أنّ الإنسانية التي في الذهن تشارك الإنسان في الحقيقة، وهي جوهر أيضاً وحالّة في الذهن، ومحلّها مستغن عنها، فقد وقع فيما لا مهرب عنه علىٰ ما علمت آنفاً.

والعجب أنّ المـولى الدّواني مصرّ علىٰ جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية، قائلاً: إنّ الجوهر ماهيّة من شأنها أن تكون في الخارج لا في الموضوع، *وشنّع على

---

* وقوله: «لكن التالي باطل» وهو لزوم الإنسان العقلي مثلاً في الذهن. وقوله: «فالمقدّم كذلك» أي لو كان للأشياء وجود في الذهن.

* قوله: «وشنّع على القائل...» القائل هو السيّد السند الصدر الشيرازي. وقال في تعليقاته على الشفاء: جعل السيّد السند والصدر الأمجد الصور العلمية الحصولية كلّها من مقولة الكيف (ص١٢٦ ط١). وقوله: «ولم يعلم أن لزوم...» أي ولم يعلم الدواني أن لزوم انقلاب ...الخ. وقوله: «كما يظهر عند

القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف أنّه يلزم حينئذٍ انقلاب الجوهر كيفاً.

ولم يعلم أنّ لزوم أنقلاب الحقيقة علىٰ ما صوّره وتوهّمه ألصق به وألزم، كما يظهر عند التعمّق والتدبّر، اَللّهم إلّا، أن يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهرية، التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا، إذ كما أنّ جوهرية الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد ومقداره ونموّه وحسّه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني، وحينئذ لافرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفاً بالحقيقة وبين كونها نوعاً من الجوهر بهٰذه الوجوه التعسّفية.

*فالحقّ أنّ *مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات

التعمق والتدبر» وقال في تعليقته على الشفاء: ولم يعلم أن ورود الانقلاب على ما ارتكبه ألزم وألصق كما يظهر بأدنىٰ تأمّل فإنّ صورة الجوهر الذهني يصدق عليها حدّ الكيف أيضاً. (ص١٣١ ط١).

* قوله: «فالحق أنّ مفهوم الإنسانية...» تقريره في تعليقاته على الشفاء أكمل وأنفع حيث قال: «والعجب أنّ المولى الدواني مصرّ علىٰ جوهريّة الماهيّة الذهنية قائلاً إنّ الجوهر ماهيّة من شأنها أنّها إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع، وشنّع على القائل بكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب الكيف هرباً عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم أنّ ورود الانقلاب علىٰ ما ارتكبه ألزم وألصق كما يظهر بأدنىٰ تأمّل فإنّ صورة الجوهر الذهني يصدق عليها حدّ الكيف أيضاً. اللّهمّ إلّا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع كلّها الجوهرية والعرضية التقييد بكونه إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا، ويلزم عليه القول بالشبح والمثال إذ لا فرق بين أن يقال هذه الصورة الحاصلة من الإنسان كيفية نفسانيّة وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للأبعاد ولا نامٍ ولا حيّ ولا ناطق، وبين أن يقال جوهر بمعنىٰ أنها لو وجدت في الخارج كانت جوهراً وكانت لافي موضوع، وإذا وجدت فيه كانت قابلاً للأبعاد ونامياً وحياً ذا حسّ ونطق، فإذا لم يكن شيء بالفعل جوهراً ولا ذا أبعاد ونمو واغتذاء وحسّ وحركة ونطق فكيف يكون إنساناً؟

فالحق أن هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية هي نفس ماهيّات تلك الأنواع أي محمولة على أنفسها بالحمل الذاتي والأولي، ودلائل الوجود الذهني لايعطي أكثر من هذا في العقليات والكلّيات.

وأما نحو وجودها العقلي فيمكن على أنحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور والخفاء، فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الأشياء في المرآة فإن النفس بحسب صفاتها وطهارتها ربما يتجلىٰ لها شيء من الحقائق الملكوتية، وهذا الصفاء والقدس هو المعبّر عنه بالكيفية النفسانية العملية، وليس

ذهنية، تصدق عليها معانيها بالحمل الأوّلي، وتكذب عنها بالحمل المتعارف؛ ودلائل الوجود الذهني لا تعطي أكثر من هذا في العقليات.

*هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهرية، كالمعلّم الأوّل وأتباعه كما هو المشهور، وأمّا من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول: إنّ كون بعض من أفراد الماهيّة النوعية مجرّداً وبعضها مادّياً ممّا لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان، ولا وقع علىٰ امتناعه اتفاق، كيف! وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظام إلىٰ أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فرداً في عالم العقل؛ وتلك الأفراد أسباب فعّالة لسائر الأفراد الجسمانية لتلك الأنواع، وهي ذوات عناية بها. والدليل الدالّ علىٰ أنّ أفراد نوع واحد لا تقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدّم والتأخّر ـ علىٰ تقدير تماميته ـ انّما يتمّ بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون، لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين.

والحقّ أنّ مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية، في غاية المتانة والاستحكام، لايرد عليه شيء من نقوض المتأخّرين، وقد حقّقنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجه لايرد

أمراً عدمياً محضاً بل قوة كمالية تحصل عقيب الأعمال الفكرية، وهي بالحقيقة إشراق نور عقلي فائض على النفس به تتراءى الماهيات كإشراق الشمس على الأبصار به تتراءى المبصرات. ثم كلّما اشتدّت قوة النفس وقويت ذاتها اشتدّ ظهور تلك الحقائق عليها وقوي وجودها عندها حتىٰ صارت النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم أنّ الذات البسيطة كيف تصير كل المعقولات». إنتهىٰ.

فقوله: «إنّ مفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات ذهنية» قد علمت أنّها كيفيات بالعرض كما تقدّم في آخر الجواب عن الإشكال الأول. ثمّ أفاد في التعليقة المذكورة أنّ صفاء النفس وقدسها هو المعبّر عنه بالكيفية النفسانية العملية، فتدبّر.

* قوله: «هذا لمن لايذعن بوجود...» أي هذا الجواب المذكور لمن لايذعن ...الخ. وهذا شروع في بيان أنّ لتلك الأنواع وجودات عقلية مفارقة أيضاً فوق وجوداتها المجرّدة الذهنية. أي لها تلك الوجودات المفارقة فضلاً عن هذه المجرّدات النفسانية.

عليه شيء من النقوض والإيرادات التي منشؤها عدم الوصول إلىٰ مقامهم وفقد الإطّلاع علىٰ مرامهم، كما سنذكره لمن وفّق له ـ إن شاء الله ـ. علىٰ أنّ بناء مقاصدهم ومعتمد أقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسيّة التي لا تعتريها وصمة شكّ وريب، ولا شائبة نقص وعيب؛ لا علىٰ مجرّد الأنظار البحثية التي سيلعب بالمعوّلين عليها والمعتمدين بها الشكوك وطعن اللاحق منهم فيها للسابق، ولم يتصالحوا عليها ولم يتوافقوا فيها، كلّما دخلت أمّة لعنت أختها.

ثمّ إنّ أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجّة علىٰ إثبات تلك المثل النورية، واكتفوا فيه بمجرّد المشاهدات الصريحة المتكرّرة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم، لكن يحصل للإنسان الاعتماد علىٰ ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثمّ ذكروه؛ وليس لأحد أن يناظرهم فيه. *كيف! وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناءً علىٰ ترصّد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحسّ المثار للغلط والطغيان، فبأن يعتبروا أقوال فحول الفلسفة المبتنية علىٰ أرصادهم العقلية المتكرّرة التي لا تحتمل الخطأ كان أحرىٰ.

الإشكال الرابع: إنّه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حارًّا حين تصوّر الحرارة، بارداً عند تصوّر البرودة، معوجاً، مستقيماً، كرويّاً، مثلثاً، مربّعاً، كافراً، مؤمناً، متحيزاً؛ لأنّ الحارّ ما حصل فيه الحرارة، والبارد ماحصل فيه البرودة، وكذلك سائر المشتقّات؛ فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام وبالأمور المتضادة؛ وبطلانه ضروري.

بيان اللّزوم: أنّه يلزم على التقدير المذكور أنّا إذا تصوّرنا الأشياء تحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحلّ فيها؛ والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن.

والجواب عنه بوجوه:

---

* قوله: «وكيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب...» ناظر إلى كلام الشيخ الإشراقي في المقالة الثانية من حكمة الإشراق وشرح القطب الشيرازي عليه: «وإذا اعتبر رصد شخص كبطليموس»...إلخ (ص٣٧١ ط١ من الحجري).

*الأول ـ وهو من جملة العرشيّات ـ: أنّ صور هٰذه الأشياء عند تصوّر النفس إيّاها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها، *بل كما أنّ الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوّة الباصرة، تدرك بعلم حضوري إشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات، من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين، فكذلك عند إشراقها على القوّة المتخيّلة تدرك بعلم حضوري إشراقي *الصور المتخيّلة الخارجية المباثنة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها؛ بل كما ترىٰ وتحسّ صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها، كذا تنظر إلىٰ صورها الباطنة وتشاهدها بحواسّها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس. والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم.

*ثمّ علىٰ تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس، نقول: إنّ

---

* قوله: «الأول وهو من جملة العرشيّات...» ظاهر العبارة يوهم أنّ الوجه الأول من وجوه الجواب الثلاثة من جملة العرشيّات، وليس علىٰ ما يوهم، بل الوجه الأول ينشعب إلى جوابين وتحقيق حول الحلول، فالجواب الأول والتحقيق من المصنف، والجواب الثاني في الوجه الأول من الشيخ الإشراقي.

فنقول قوله: وهو من جملة العرشيات وصف لجوابه فقط وهو أنّ صور هذه الأشياء عند تصوّر النفس إيّاها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها، يعني أن تلك الصور مخلوقة للنفس والنفس خلاقة لها، فهي قائمة بالنفس قيام صدوري لا قيام حلولي، وإن شئت قلت إنّ النفس متّحدة معها.

* وأمّا قوله: «بل كما أنّ الجوهر النوراني ـ إلى قوله: والمشاهدة في النوم»، فهو ثاني الجوابين ولكنّه على مذهب الشيخ الإشراقي، وقد علمت في النقد العرشي في الإشكال الثاني أنّ نظر الشيخ الإشراقي مردود عند المصنّف؛ فقد تبيّن أنّ قوله وهو من جملة العرشيّات ناظر إلى الجواب الأول في هذا الوجه الذي هو على مذهبه. ولكن سياق العبارة ليس كما ينبغي فلا تغفل.

* قوله: «الصور المتخيّلة الخارجية المباثنة للنفس» أي الصور المثالية البرزخية في المثال المنفصل. وكذلك المراد من قوله: «كذا ينظر إلى صورها الباطنة» أعني أنّ الصور الباطنة هي الصور المثالية البرزخية.

* وقوله: «ثمّ علىٰ تقدير أن يكون للصور...» هذا هو التحقيق حول الحلول من إفادات أنفاسه

شرط الاتصاف لشيء الانفعال والتأثّر منه دون مجرّد القيام، فإنّ المبادئ الفعّالة لوجود الحوادث الكونية مع أنّ لها الإحاطة العلمية علىٰ نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها ـ كما هو مذهبهم ـ لا تتّصف بالكائنات وأعراضها الجسمية، لأنّ قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور، دون الانفعال والتأثّر منها؛ ولا نسلّم أنّ مجرّد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثّر وتغيّر. ولست أقول: إنّ إطلاق المشتق بمجرّد هذا لا يصحّ أم يصحّ، لأنّ ذلك أمر آخر لا يتعلّق بغرضها في هذا المقام أصلاً.

*الوجه الثاني، وهو أيضاً ممّا يستفاد من الرجوع إلىٰ ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل، فإنّ مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع، فلايلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر، حتّىٰ يلزم أنّ من تصوّر الكفر كان كافراً؛ وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال، فليحسن المسترشد إعمال رويّته في ذلك التحقيق لينحلّ منه الإيراد بنظائر هذه النقوض.

*الوجه الثالث من الجواب، وهو المذكور في الكتب: بأنّ مبنى الإيراد علىٰ

الشريفة، ولا يخفىٰ عليك علوّ مكانة هذا التحقيق.

* قوله: «الوجه الثاني وهو أيضاً...» كلمة أيضاً ناظرة إلى جوابه الذي في الوجه الأول الذي كان من جملة العرشيات، أي كما أنّ ذلك الجواب العرشيّ كان ممّا يستفاد من الرجوع إلى ما سبق من التحقيق كذلك هذا الجواب الثاني. وقوله: «في اختلاف نحوي الحمل...» خلاصة الأمر في ذلك أن مفهوم الشيء سواء كان جزئياً أو كلّياً ليس فرداً للشيء ولا يحمل الشيء عليه بالحمل الشائع. فافهم. وقوله: «فلا يلزم من الاتّصاف به...» أي لايلزم من الاتّصاف بمفهوم الكفر ذهناً، الاتّصاف بالكفر خارجاً فتبصّر.

* قوله: «الوجه الثالث من الجواب وهو المذكور في الكتب...» لايخفىٰ عليك أنّ قوله: «هو المذكور في الكتب» مشعر بضعف الجواب وهو كذلك. وذلك لأنّ خلاصة الجواب هي الفرق بين الوجودين العيني والظلّي، والعيني هو الهوية الخارجية، والظلّي هو الذهني، ولا تترتب على الذهني آثار العيني ولكن الذهني إذا تحقّق في الخارج كان ممّا يجعل الخارج بحالةٍ مخصوصة تدركها الحواس من الحرارة والبرودة وغيرها.

وأنت خبير بأنّ صرف تبدّل الألفاظ لايحسم مادة الشبهة وذلك لأنّ المستشكل يقول هل الظلّي الذهني هو الهوية العينية أم لا؟ فإنّ كان الأول فلم لايكون على صفات العينية، وعلى الثاني لم يكن

عدم التفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصّل الذي به الصورة العقلية، فإنّ المتّصف بالحرارة ماتقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية؛ فالتضاد انّما هو بين هويّة الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتي المتضادين؛ وبالجملة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنّها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانية تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثّر فيها بما تدركه الحواسّ، مثلاً الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها، والاستقامة حالة قائمة بالخط بما تكون أجزاؤه علىٰ سمت واحد، وقس عليه الانحناء والتشكّلات؛ فإذا عقلناها ووجدت في النفس المجرّدة حالّة فيها لم يلزم إلّا اتّصاف بما من شأنه أن تصير به الأجسام حارّة أو باردة أو متشكّلة أو غير ذلك، لا أن تصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية.

ولقائل أن يقول: هذا الجواب لايجري في النقض بلوازم بعض الماهيّات والأوصاف الانتزاعية والإضافيات، كالزوجية والفردية والوجوب والعلّية والأبوة وأمثالها ممّا ليست من الأمور الخارجية؛ وكذا لا يجري في صفات المعدومات، كالامتناع والعدم وأمثالها، إذ لايتيسّر لأحد أن يقول: إنّ اتصاف محل الزوجية والعلّيّة والامتناع، من الأحكام المتعلّقة بوجودها العيني، إذ لا وجود لأمثالها، لأنّها إمّا أمور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيّات، أو عدميّة من صفات المعدومات.

ويمكن دفع هذا الإيراد بما حقّقناه في هذا الكتاب من: أنّ لكلّ معنى من المعاني حظّاً من الوجود، فالزوجية مثلاً لها وجود * بمعنىٰ كون موصوفها علىٰ نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين، هذا هو نحو الوجود الأصيل والخارجي لها، فأمّا إذا تصوّرت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجودها الأصيل، إذ لاتصير النفس

مافي الذهن صورة مافي العين فلزم أن لايكون الإنسان عالماً للعيني.

قوله: وبالجملة هذه الصفات» أي جملة القول في الوجه الثالث. وقوله: «تجعلها بحالة مخصوصة...» أي تجعل هذه الصفات تلك المواد الجسمانية بحالة مخصوصة. وقوله: «قائمة بالخط بما يكون...» أي قائمة بالخطّ بحيث يكون.

* قوله: «بمعنى كون موصوفها...» أي ليس لها على حيالها وجود، وإنّما هي موجودة بوجود منشأ انتزاعها.

بسبب إدراكها مفهوم الزوجية، بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين؛ وكذا الحكم في نظائرها. *وأمّا العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل، بل العقل بقوّته المتصرّفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنواناً لأمور باطلة، ويجعلها وسيلة لتعرّف أحكامها.

الإشكال الخامس: أنّ الذهن موجود في الخارج، والأمور الذهنية موجودة فيه علىٰ ما قرّرتم، فيلزم من تعقّلنا لها وجودها *في العقل الموجود في الخارج، والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

*والجواب: أنّ الموجود في الموجود في الشيء، انّما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصّلين ويكون الموجودان هويتين، كوجود الماء في

* قوله: «وأمّا العدم وأمثاله...» والقضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتّية سيأتي التحقيق فيها في الجواب عن الإشكال السادس من المصنّف ـ قدّس سرّه ـ.

* قوله: «في العقل الموجود في الخارج» أي في الذهن الموجود في الخارج، كما قال أولاً: إن الذهن موجود في الخارج... وقوله: «والموجود في الموجود...» أي فتحصّل قياس المساواة كما لايخفىٰ.

* قوله: «والجواب أنّ الموجود...» لايخفىٰ عليك أنّ الجواب اختلط بما هو مذهب القوم، وبما هو مذهب المصنّف؛ وتنقيح البحث يوجب أن يقال: والجواب على مبنى القوم كذا، وعلىٰ مذهبنا كذا. فنحرّر الجواب تنقيحاً فنقول:

والجواب علىٰ مذهب القوم أنّ وجود الذهن في الخارج بمعنىٰ انّه هوية عينية متأصّلة. وأمّا مافي الذهن فهو وجود ظلّي فلا يجري قياس المساواة فيهما، أي فلا يصح أن يقال الوجود الظلّي الحاصل في الوجود العيني الذي هو الذهن الموجود في الخارج موجود في الخارج إيضاً.

وأمّا على مذهب التحقيق فهو أن يقال إنّ الوجودين العيني والذهني كليهما متأصّلان. وإنّ لكل واحد منهما أحكاماً تخصّه، فكون الهوية العينية في الظرف الزماني لايوجب أن تكون صورته العلمية الذهنية أيضاً كذلك فإنّ إطلاق كلمة في في السلسلة الطولية على سبيل الاشتراك اللفظي، أو في الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة، وأمّا في ورائهما فعلىٰ نحو المجاز، فتبصّر.

واعلم أنّ المصنّف قد أفاد في شرحه على الهداية الأثيرية بحثاً شريفاً عن كلمة في عند قول أثير الدين الأبهري في فصل في الجوهر والعرض حيث قال: «الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع...» فقال في الشرح: اعلم أنّ لفظة في وإن كانت مستعملة في معان كثيرة إمّا بالاشتراك أو بالاستعارة التشبيهيّة كما يقال في المكان وفي الزمان ...الخ (ط١ من الحجري ص٢٥٩).

الكـون، والكـوز في البيت، بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج؛ فإنّ الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هوية، والوجود ظلّي لا متأصّل، ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصّل.

ومعنىٰ «في» في الموضعين مختلف، وكذا آستعمالها فيهما، وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد، بل بالحقيقة والمجاز. *لأنّ كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز؛ بل معنىٰ كون الشيء في الخارج هو أن تترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، وكونه في الذهن هو أن لايكون كذلك.

*الإشكـال السـادس: أنّـه يلزم أن يوجد في أذهاننا من الممتنعات الكلّية أشخاص حقيقية تكون بالحقيقة أشخاصاً لها لا بحسب فرضنا. لأنّا إذا حكمنا على آجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصوّرنا آجتماع النقيضين، ويحصل في ذهننا هذا المعنىٰ متشخّصاً ومتعيّناً، فالموجود في ذهننا فرد شخصي من آجتماع النقيضين، مع أنّ بديهة العقل تجزم بآمتناع آجتماع النقيضين في الذهن والخارج.

وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق، وكذا شريك الباري ـ تعالىٰ ـ فيلزم وجـود ذلك الفرد في الخارج أيضاً. لأنّه إذا وجد في الذهن فرد مشخّص لشريك الباري ـ تعالىٰ ـ، فيجب بالنظر إلىٰ ذاته، الوجود العيني وإلاّ لم يكن شريكاً للباري ـ تعالىٰ ـ.

*والجـواب: أنّ القضـايا التي حكم فيهـا على الأشياء الممتنعة الوجود،

---

* قوله: «لأنّ كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز...» وذلك لأنّ الخارج ليس إلاّ أنحاء الكليات الوجودية فما معنىٰ كونها في الخارج؟ ولذا فسّر كون الشيء في الخارج بقوله: بل معنىٰ كون الشيء في الخارج ...الخ، فتبصرّ.

* قوله: «الإشكال السادس...» جملة القول فيه أنّ ما امتنع تحقّقه كاجتماع النقيضين، والمعدوم المطلق، وشريك الباري ونحوها من الممتنعات ممتنع تحقّقه مطلقاً في أي موطن كان، فلا يصح القول بامتناعها في موطن دون موطن، والحال أنّ القول بالوجود الذهني يوجب القول بتحقّقها في موطن الذهن.

* قوله: «والجواب أنّ القضايا...» قبل جواب المصنّف يجب أن يقال إنّ ماتصوّره النفس سواء كان من منشـآتها أو من منتزعاتها مخلوق لها مردود إليها فهي حينئذ من الممكنات وليست من

*حمليات غير بتّية؛ وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل علىٰ تقدير أنطباق طبيعة العنوان علىٰ فرد، فإنّ للعقل أن يتصوّر مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد، وأن يتصوّر جميع المفهومات حتّىٰ عدم نفسه، وعدم علّته، وعدم العدم، ومفهوم الممتنع، لا علىٰ أنّ ما يتصوّره هو حقيقة الممتنع، إذ كلّ ما يتصوّر ويوجد في الذهن يحمل عليه أنّه ممكن من الممكنات، *بل ذلك المتصوّر هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة.

ومناط صحّة كون مفهوم عنواناً لماهيّة من الماهيّات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أولياً وإن لم يحمل عليه حملاً شائعاً صناعياً؛ فالعقل يقدر أن يتصوّر مفهوماً ويجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات، مجهولة التصوّر، ويحكم عليه بأمتناع الحكم عليه والعلم به، فبأعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنواناً لماهيّة باطلة، يصير منشأ لصحة الحكم عليه بأمتناع الحكم عليه، *وجواز الإخبار عنه بأمتناع الإخبار عنه، فصحّة الحكم تتوجّه عليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن وموجود، وأمتناعه يتوجّه إليه من حيث كونه ممّا يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملاً أوّلياً، وبأعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة.

ومن هذا القبيل الأحكام الجارية علىٰ مفهوم الواجب الوجود بالذات، كقولنا واجب الوجود تشخّصه عين ذاته، *ووحدته مغائرة لما يفهم من الوحدة؛ فإنّ الحكم بعينية التشخّص من حيث كونه حكماً من الأحكام يتوجّه إلىٰ مفهوم

المتنعات. ولكن السؤال يأتي من وجه آخر وهو أنّ الذهن يحكم على الواجب تعالىٰ شأنه بأحكام أيضاً فكيف يتصور موضوع تلك الواجبية؟ فأجاب المصنّف عنه بقوله الآتي: ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات ...الخ.

* قوله: «حمليات غير بتّية» أي حمليات غير محقّقة. وقوله: «وأن يتصوّر جميع المفهومات حتىٰ عدم نفسه» كما قال الخواجة في التجريد: والعقل يتصوّر عدمه حين وجوده.

* قوله: «بل ذلك المتصوّر...» هذا جواب آخر فافهم الفرق بين الجوابين.

* قوله: «وجواز الإخبار عنه» مجرور معطوف على صحّة الحكم أي يصير منشأ لجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه.

* قوله: «ووحدته مغائرة لما يفهم من الوحدة» ناظر إلى كلام صدر الدين القونوي في مفتاح

واجب الوجود، لكن عينية التشخّص *غير متوجّهة إليه، بل إلىٰ ما يؤدّي إليه البرهان أنّه بإزائه، وهو الحيّ القيّوم ـ جلّ ذكره ـ، وإن تقدّس عن أن يتمثّل في ذهن من الأذهان.

*فعلم أنّ هٰذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتّية، وهي وإن كانت مساوقة للشرطية، لكنّها غير راجعة إليها كما يظن؛ فإنّ الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بأن يكون التقدير من تتمّة فرض الموضوع، *حيث لم يكن طبيعة متحصّلة أصلاً أو في الذهن، لا بأن يكون الموضوع ممّا قد فرض وتمّ فرضه في نفسه، ثمّ خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتّىٰ يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقّتة أو المقيّدة، ليلزم كون القضية مشروطة في المعنىٰ.

غيب الجمع والوجود حيث قال ـ ونعم ما قال: «وقولنا وحدة للتنزيه والتفخيم لا للدّلالة على مفهوم الوحدة على نحو ماهو متصوّر في الأذهان المحجوبة (٦٤ ط١ من الرحلي الحجري من مصباح الأنس).

ثمّ إنّ عليك بالتدبّر في ما أفاده برهان الموحدين وإمام المتألهين الوصي علي ـ عليه السّلام ـ: «كلُّ مسمّىً بالوحدة غيره قليل» فإنّه له شأناً من الشأن في التوحيد الصمدي. (الخطبة ٦٣ من النهج أوّلها: الحمدُ لله الذي لم تسبق له حالٌ حالاً... ص٤٤ ط تبريز).

* قوله: «غير متوجّه إليه» الضمير راجع إلى مفهوم واجب الوجود. وكذا ضمير أنّه في قوله انّه بإزائه. وضمير بازائه راجع إلى مافي قوله بل إلىٰ ما يؤدي، وكذا ضمير وهو الحيّ القيوم. والمراد من مافي قوله إلى ما يؤدي إليه هو الحي القيوم أي الوجود الصمدي العيني. وقوله: «وان تقدّس...» لأنّ ما يتمثّل في الذهن له حدّ محدود والواجب غير متناه. فمحال أن يتمثّل فيه كما لايكون له مثل لإشتراك المثلين في الحدّ.

* قوله: «فعلم انّ هذه القضايا...» أي قضايا القسمين المذكورين اللّذين موضوعاتها ممتنعة الوجود، أو موضوعها واجب الوجود.

* قوله: «حيث لم يكن طبيعة متحصّلة أصلاً» أي لم يكن الموضوع حقيقة متحصّلة أصلاً لا في العين ولا في الذهن كما في الممتنعات. وقوله: «أو في الذهن» أي لم يكن الموضوع حقيقة متحصّلة في الذهن وإن كان عين التحصّل في العين كما في الواجب تعالىٰ.

واعلم أنّ لفظة الطبيعة تطلق في الكتب العقلية والصحف العرفانية على الوجود الصمدي تعالىٰ شأنه، وعلى وجود الممكنات، وعلى الممتنعات أيضاً؛ وفي كل مورد يجب أن تفسّر بما يناسب معنىٰ ذلك المورد. فلا تغفل. مثلاً قال صائن الدين علي بن تركة في تمهيد القواعد ما هذا لفظه: «إذ قد

يطلق الوجود من حيث هو هو على المقيد بالعموم والإطلاق أعني الطبيعة بشرط لا شيء، كما أنه يطلق على المجرّد من هذا القيد أيضاً أعني الطبيعة لا بشرط شيء، والمذكور في البرهان انّما هو ثبوت وجوب الطبيعة من حيث هي هي شرع أن يبيّن...» (ص٣٤ ط١ ـ ايران من الهجري). وكم لما حكيناه من نظير.

وعليك بتحرير الإشكال السادس وتحرير ما أفاده المصنّف في جوابه، فنقول: حاصل هذا الإشكال أنّه إن كان للأشياء وجود ذهني لزم أمران:

أحـد الأمرين أن يكون للممتنع بالذات والمعدوم المطلق وشريك الباري واجتماع النقيضين ونظائرها أفراد حقيقية لا بحسب فرضنا لأنّ مايوجد في أذهاننا من هذه الممتنعات الكلّيّة أشخاص حقيقية، وتلك الأشخاص الحقيقية أشخاص لها أي أفراد لتلك الممتنعات الكلّيّة بالحقيقة؛ مثلاً إذا قلنـا اجتـماع النقيضين ممتنع، فهذه قضيّة حملية موجبة، حكمنا على اجتماع النقيضين الذي هو موضوع القضيّة بالامتناع، وعندئذ يحصل في أذهاننا معنى متشخص متعين هو فرد شخصي من اجتماع النقيضين جعلناه موضوع تلك القضيّة مع أنّ الأحكام العقلية لاتختص بموطن دون موطن وبـظرف دون ظرف وبـزمان دون زمان وبنشأة دون نشأة، وبديهة العقل حاكمة بامتناع اجتماع النقيضين مطلقاً سـواء كان في موطن الخارج أو في موطن الذهن.

وثانيهما إذا وجد فرد مشخّص لشريك الباري في الذهن كما علم في الأمر الأول يلزم منه وجود ذلك الفرد الذهني في الخارج أيضاً، وذلك لأن المفروض هو شريك الباري؛ وكما أنّ الباري تعالى واجب الوجود بالذات فكذا شريكه وإلّا لم يكن شريكاً فحيث إنّ الشريك يجب وجوده بالنظر إلى ذاته فيجب وجوده العيني سيّما أنّ الوجود الذهني محاكٍ عن الخارج، فكيف جوّزتم وجود فرد منه في الذهن دون الخارج؟

والجواب أنّ أمثال هذه القضايا حمليات غير بتّيّة، والحمليات البتّية قضايا لايكون الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بأن يكون التقدير من تتمّة الموضوع، وأمّا الحمليات التي حكمها مأخوذ بذلك التقدير فغير بتية، فبذلك يعلم وجه تسميتها بالبتّية وغير البتّية.

وحيث إنّ التقدير من تتمّة الموضوع تتميّز الحمليات الغير البتّية من القضايا الشرطية لأنّ التقدير في الشرطية بين المقدّم والتالي في الحكم، ولذا قال المصنّف ـ قدّس سرّه ـ: وهي ـ أي الحمليات الغير البتّية ـ وإن كانت مساوقة للشرطية لكنّها غير راجعة إليها كما يظن.

وعلى بيان آخر أن الموضوع في القضايا الحملية الغير البتّية وإن كان مؤوّلاً في المعنى إلى قضية شرطية، ولكن المقدّم والتالي جزءان للموضوع. مثلاً إذا قلنا شريك الباري ممتنع، فمعناه أن الشيء الذي لو فرض أنّه موجود لَصدق عليه شريك الباري وينطبق عليه هذا المفهوم فهو ممتنع وجوده ولا

يمكن له التحقّق أصلاً: فقولنا: «لو فرض أنّه موجود لصدق عليه شريك الباري» مقدّم وتالٍ وكلاهما جزءان للموضوع. فهذه القضايا الحملية الغير البتّية وإن استلزمت باعتبار المذكور قضية شرطية ولكنّها غيرها لأنّ تلك الأجزاء المؤولة إلى صورة القضية الشرطية من تتمّة فرض الموضوع فكأنّها أجزاء الموضوع.

ثمّ إنّ الموضوع في كلّ واحدة من أمثال هذه القضايا من حيث إنّه موجود في الذهن ومخلوق مصنوع للنفس ممكن من الممكنات، وعنوان لكلّ واحدة من تلك الحقائق الباطلة، ومناط صحّة كون مفهوم عنواناً لماهيّة من الماهيّات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أوّلياً، وإن لم يحمل عليه حملاً شائعاً صناعياً.

ثمّ أفاد ـ قدّس سرّه ـ بأن الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذّات من هذا القبيل، أي من قبيل قضايا الحملية الغير البتّية. نحو قولنا: واجب الوجود تشخّصه عين ذاته؛ ونحو قولنا: واجب الوجود وحدته مغائرة لما يفهم من الوحدة، ونحو أمثال هذه القضايا.

فاعلم أن هذا الكلام بعيد الغور جدّاً، ونقول في توضيحه أنّ عين الخارج التي هي متن الوجود وصريحه وناصعه لايدرك بالذهن، وإن صحّ أن يقال:

ارتـبـاطـى بى تكـيّـف بى قياس هـسـت ربّ الـنـاس را با جان ناس

والتعبير بالوجود ونحوه من العبارات لايعرفه كما هو وهو فوق هذه العبارات، ونعم ما أفاده الشيخ الرئيس في التعليقات: «من أن الأول لا تدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية، وله حقيقة لا اسم لها عندنا. ووجوب الوجود إمّا شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، وهو اخصّ لوازمها وأولها» ...الخ (ص١٨٥ ط١ مصر)؛ فما يدرك كان حدّاً من حدود الأشياء أو رسماً من رسومه كما تدرك الماهيّة وتنتزع من الخارج. وحيث إنّ صريح الوجود محال أن ينتقل من العين إلى الذهن، كما قال عز من قائل ويحذّركم الله نفسه. فالأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات متوجّهة إلى الحقيقة العينية الخارجية التي هي الواجبة الوجود بالذات.

ولمّا كان القسم الأول من الحمليات الغير البتّية، وهذا القسم منها الذي في أحكام واجب الوجود مشتركين في عدم حصول معنون هذه المفاهيم في الذهن: أما الأول فمن حيث إن معنوناتها باطلة الذات، وأما الثاني فمن حيث إنّ معنونها حقيقة الوجود وعنت الوجوه للحيّ القيّوم، وتقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان، قال: ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود ...الخ.

فذلكة الإشكال وجوابه: أنّ المستشكل لمّا رأى أنّ القائلين بالوجود الذهني استدلّوا عليه بالحكم إيجاباً على المعدوم، بل على الممتنع بالذات توهّم لزوم أمرين أحدهما كون الممتنعات الكلّيّة لها أفراد

فصل ٤
*في زيادة توضيح لإفادة تنقيح

إعلم: أنّ قوماً من المتأخّرين لمّا وردت عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني، وتعسّر عليهم التخلّص عن الجميع، اختاروا أنّ الموجود في الذهن ليس

في الذهن ثمّ فرّع عليه الأمر الثاني وهو لزوم الفرد الذي هو شريك الباري في الذهن كونه في الخارج أيضاً.

والجواب أنّ موضوعات أمثال هذه القضايا مفاهيم مشيرة إليها وليست بأفرادها. وينحلّ الإشكال باختلاف الحمل وكون هذه القضايا حمليات غير بتّية؛ كما أن الأحكام الجارية على الواجب تعالى أيضاً من هذا القبيل.

* قوله: «فصل في زيادة توضيح...» أتى في هذا الفصل بستة أمور:

أوّلها دليل القائلين بالشبح؛ وثانيها الردّ عليهم؛ وثالثها كلام السيّد الصدر الشيرازي القائل بالانقلاب؛ ورابعها اعتراض العلّامة الدواني عليه؛ وخامسها توجيه كلام السيّد الصدر على وجه يصحّح الانقلاب من قبل القائل بالانقلاب؛ وسادسها توجيهه ـ أعني توجيه المصنف صاحب الأسفار كلام السيّد في الانقلاب على وجه أقرب من الحق بالنسبة إلى التوجيه الأول.

أمّا أوّلها فانّ القائلين بالأشباح ذهبوا إلى أن الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكية عنها نوعَ محاكاة كمحاكاة اللّفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرتسمة وعكوسها في الخارج إلّا أنّ محاكاة اللّفظ والكتابة للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية لها بحسب الطبيعة كمحاكاة صورة الشمس في المرآة أو في الماء للشمس العينية، ونقش الفرس على الجدار مثلاً على الفرس الخارجي.

ثمّ قولهم هذا هو المذهب الجامع بين الدليلين على رأيهم. وهذا الجمع على وزان الجمع المعنون في أصول الفقه في الجمع بين الأقوال المتعارضة. وذلك لأنّ أحد الدليلين دالّ على أنّه يوجد في ذهننا عند تصوّرنا الحقائق أمر محاكٍ لها، به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام إيفاءً لحق الوجود الذهني الذي هو الصورة العلمية؛ وثاني الدليلين هو قولهم لا يسوغ لنا أن نقول: إنّ تلك الحقائق العينية بأعيانها موجودة في الذهن لورود تلك الإشكالات المذكورة عليه؛ فحيث إنّ الدليل الأول دال بوجود أمر في الذهن محاك للحقائق الخارجية، والثاني دال على عدم وجود تلك الحقائق بأعيانها في الذهن فالوجه الجامع بينهما أن نقول إنّ الموجود في الذهن هو شبح الموجود الخارجي وظلّه المحاكي عنه فهو هو وهو ليس إيّاه؛ فلا يلزم الإشكالات الواردة على الوجود الذهني من كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أو جوهراً وكيفاً مثلاً لأنّ بقاء الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء ذي الذّاتي وعلى

القول بالشبح لايحصل بنفسه وماهيته في الذهن.

إعلم أنّ القائل بالشبح يعبّر عن الوجود الذهني بالوجود الظلّي، وكذلك السيّد الصدر القائل بالانقلاب يعبّر عنه أيضاً بالوجود الظلّي، وكذلك صاحب الأسفار يعبّر عنه بالوجود الظلّي فالوجود الظلي في تعبيراتهم كأنّه بالاشتراك اللّفظي يطلق على معانٍ متغائرة، فتدبر.

وأمّا ثاني تلك الأمور أعني الردّ على القائلين بالشبح فحاصله أنّ أدلّة الوجود الذهني دالة على أن صور المعلومات بأنفسها حاصلة في الذهن، والنقوش الكتبيّة والرسميّة والهيئات الصوتية أي الألفاظ مباثنة لها، ونقوش الأشياء كنقش الفرس مثلًا ليست ماهيّات الأعيان الخارجية، والصورة الذهنيّة تجري عليها أحكام المعلوم العيني وتحمل عليها ذاتياته وعرضياته، والكتبي واللفظي والنقوش المرتسمة ليست كذلك، والشبح يغاير ذا الشبح في الماهية ويوافقه في بعض الأعراض كنقش الفرس على الجدار، فأين الجمع بين الدليلين؟ بل هو رفض الدليلين وأخذ مذهب ثالث.

قال المتألّه السبزواري في هامش غرر الفرائد (ص٢٦ ط الناصري): «ومن المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات لأنّ العلم بالشيء انكشافه بما هو عليه، وإذا عزب شيء من مقوماته لم تكن هذه الماهيّة تلك الماهيّة».

وأمّا ثالث تلك الأمور فهو كلام السيّد الصدر في الانقلاب أي انقلاب ماهيّة الجوهر والكم وغيرهما ماعدا الكيف إلى الكيف في الذهن؛ وأمّا الكيف فهو باق على مقولته من غير انقلاب. والسيّد هذا هو الأمير صدر الدين محمّد بن ابراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي المشهور بالسيّد السند، والد المير غياث الدين منصور الشيرازي؛ صاحب تآليف عديدة قتل سنة ثلاث وتسعمائة على أيدي التركمانية الديار بكرية الفجرة الفسقة؛ وكان بينه وبين معاصره العلامة الدواني مناظرات. وصدر المتألهين قد يعبّر عن السيّد هذا في الأسفار تارة ببعض المدقّقين، وتارة ببعض الأماجد.

إعلم أنّ المصنّف ذكر هذا البحث في تعليقاته على الشفاء بهذا العنوان والعبارة:

تدقيق وتحصيل ـ قد سلك بعض الأماجد في دفع الإشكال مسلكاً دقيقاً كاد أن يكون قريباً من التحقيق قد مهدّ لبيانه مقدمة هي أنّ ماهيّة الشيء متأخرة ...الخ (ص١٣٣ ط١ من الرحلي).

ولا يخفى عليك أن تعبيره في تعليقات الشفاء أولى بما في الأسفار لأنّه قال في الأسفار: وبيانه يتوقّف على تمهيد مقدمة هي أنّ ماهيّة الشيء متأخّرة ...الخ، وليس هذا التعبير صريحاً في أنّ المقدّمة للسيّد بل كأنّه يشعر بأنّه من صاحب الأسفار.

ثم إنّ السيّد كان قائلًا بأصالة الماهيّة واعتبارية الوجود، والحال أنّ عدّة مواضع من كلماته في هذا المبحث يشعر بأصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، حيث قال: «إنّ ماهيّة الشيء متأخّرة عن موجوديتها...»؛ وقال: «لمّا كانت موجودية الماهيّة متقدّمة على نفسها» فكيف التوفيق؟

والجواب أنّ الموجود في كلامه بمعنى المجعول، والموجودية بمعنى المجعولية، والوجود بمعنى الجعل؛ ولكن لما كان تحقيقه على مبناه نظير تحقيق المصنّف على مبناه وصف بالدقّة فقال: قد سلك السيّد مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق، فتبصّر.

ثمّ إنّ السيّد كان قائلاً في الوجود الذهني بأنّ الماهيّات الخارجيّة ماعدا الكيف بأنفسها منقلبة فيه إلى الكيف؛ ولا يخفىٰ عليك أنّ الانقلاب الكذائي فاقد عن الأمر المشترك بين الأعيان الخارجية وبين الصور الذهنية إلّا أمراً مبهماً عاماً كالموجودية والشيئية ونحوهما ممّا لايصحّ أن يقال إنّه انقلب من كذا إلى كذا، والحال أنّ الانقلاب لايصحّ بدونه. ألا ترىٰ أنّهم قالوا في تعريف انقلاب العناصر بعضها إلى بعض هو أن يخلع كلّ واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر، والمادة مشتركة بين الصورتين؟ على أنّ الموجود الذهني علم، والعلم بالشيء انكشافه بما هو عليه فكيف يكون هذا ذاك مع الانقلاب، والأمر المبهم العام الذي هو صرف الاعتبار العقلي لايصلح للاشتراك بينهما.

وأمّا رابع تلك الأمور فهو اعتراضات الدواني على السـيّد الصدر، وأكثرها واردة عليه بلا كلام.

قال المصنف في تعليقاته على إلهيات الشفاء ـ بعد كلام الدواني معترضاً على السيّد ـ: إنّ أكثره خارج عن التحقيق وإن كان موافقاً لظواهر أقوال الحكماء... ص١٣٤ ط١ ويتوهّم في بادئ النظر أنّ تزييفه اعتراضاته على السيّد لعلّه مبني على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، والسيّد قائل بالعكس، ولكنّه لايوافق تحقيقه من أنّ انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة ...الخ. فتبصّر.

وأمّا خامس تلك الأمور فهو توجيه كلام السيّد على الوجه الأول الذي هو قوله: «وغاية مايمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية...» ولكنّه توجيه وتفسير من غير شاهد عليهما، بل ظاهر كلام السيّد آبٍ عنه.

وأمّا سادس تلك الأمور فهو توجيه المصنّف نفسه، وهو مبتنٍ على أصالة الوجود، كما أفاده في تعليقاته على إلهيات الشفاء (ص١٣٤ ط١) من أنّ انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة، وهو أنّ للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لابمجرد تبدّل صورة إلى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على نحو الاتّصال التدريجي في نفس الصورة ووجودها ...الخ.

ولكن هذا التوجيه لايناسب مشرب السيّد أولاً كما لايخفىٰ. وثانياً أنّ الاستحالة المذكورة جارية في السير التكاملي الاشتدادي الذي له نشئات طولية مع حفظ وحدته الشخصية، وهاهنا ليس الأمر كذلك كما لايخفىٰ أيضاً لأنّ أحدهما خارجي وثانيهما ذهني فأين وحدتهما الشخصية الطولية الاستكمالية؟

على أنّ ماذكره في الأسفار من تمثيل الأمر المشترك وتنظيره بالهيولى المبهمة لايخلو من دغدغة، وذلك لأنّ إبهام الهيولى كإبهام الجنس بحسب الكون أي إنّها دائرة بين هذه الصورة وتلك

حقائق المعلومات، *بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه.

وبيان ذلك: أنّه لما تعاضد البرهان والوجدان علىٰ أنّه يوجد في ذهننا عند تصوّر الحقائق أمر محاك لها، به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها، ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن، لورود هذه

الصورة في تحصّلها العيني الخارجي، ولا يخفى أن الهيولى أمر موجود مشترك في الصور الكائنة الفاسدة. فنسأله عن الأمر المشترك في العيني والذهني اللذين هما نشأتان منفصلتان.

ثمّ إنّ ما أتىٰ به في الجواب عن السؤال عن أنّ ما ذكره لايطابق قواعد القوم حيث قال: «قلت لما تقرر عند هذا القائل...» والقائل هو السيّد السند، وان كان تحقيقاً أنيقاً وتدقيقاً رشيقاً، لكن كلام السيّد بمعزل عنه لأنّ اختلاف المسلكين وتباعد المشربين كالبعد بين المشرقين، ولعلّه ـ قدّس سرّه ـ ذكر ما ذكر تشحيذاً للأذهان واختباراً لأهل التحصيل والإيقان.

* قوله: «بل اشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه» كلمة بوجه تشعر بأنّ الموجود في الأذهان ليس حقائق المعلومات حتىٰ تلزم المحاذير، بل بين تلك الأشباح وبين حقائقها محاكاة بوجه مّالا من جميع الوجوه حتىٰ يقال إنّها لم لاتبرد في الذهن ولم لاتحرق وغير ذلك من المحاذير.

ثمّ إنّ للمحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد تعبيراً في الوجود الذهني، فسّره الشارح العلاّمة الحلّي علىٰ مذهب القائلين بالشبح مع أنّ كلام الخواجة ليس بصريح بل ليس بظاهر في ذلك. ولا بأس بنقلها والإتيان بما هو نظري في تفسير كلامه:

قال الخواجة: «والموجود في الذهن انّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللّوازم».

وقال الشارح: «أقول هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني. وتقرير استدلالهم أنّه لو حلّت الماهيّة في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً أسود أبيض فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه اجتماع الضدّين.

والجواب أنّ الحاصل في الذهن ليس هو ماهيّة الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لاتستلزمها، والتضاد انّما هو بين الماهيّات لا بين صورها وأمثلتها». (ص٢٨ بتصحيح الراقم وتعليقه عليه).

وأقول: الماهيّة عبارة أخرى للصورة العلمية فإذا لم تكن ماهيّة الحرارة مثلاً حاصلة في الذهن كان العلم بها جهلاً. وصورة كل شيء هي فعليته فتفسير الصورة بالمثال ليس بصواب. وعبارة الخواجة تأبىٰ عن شرح الشارح. والصورة المخالفة في كثير من اللّوازم لاتنافي تحقّق ماهيّة الشيء لدى النفس مع كون تلك الماهيّة الذهنية هي تلك الماهيّة الخارجية وإن كانت لوازم الوجودين الخارجي والذهني متخالفة فالماهيّة واحدة والتعدّد أتىٰ من قبل الوعاءين الخارجي والذهني، أي تخالفهما في لوازم الوجودين، والماهيّة واحدة في مراتب الوجود الطولية.

الإشكالات، فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال: الحاصل في الذهن ظلّ من المعلوم وأنموذج له، له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة، إلّا أنّ محاكاتها للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة.

ويرد عليهم: أنّه لو تمّت دلائل الوجود الذهني لدلّت علىٰ أنّ للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن، لا لأمر آخر مبائن لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية، *إذ لا يقول أحد: إنّ كتابة زيد واللفظ الدالّ عليه هما زيد بعينه، بخلاف إدراكه وتصوّره، فإنّه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته، فليس فيما ذكروه جمع بين الدليلين بل إبطال لهما واحداث مذهب ثالث.

*وسلك بعض الأماجد مسلكاً دقيقاً قريباً من التحقيق لا بأس بذكره، وما يرد عليه تشحيذاً للأفهام وتوضيحاً للمقام. وبيانه يتوقّف علىٰ تمهيد مقدّمة، هي: أنّ ماهيّة الشيء *متأخّرة عن موجوديتها، بمعنىٰ أنّه مالم يصر موجوداً لم يكن ماهيّة من الماهيّات؛ إذ المعدوم الصرف ليس له ماهيّة أصلاً، وليس شيئاً من

---

* قوله: «إذ لايقول أحد إن كتابة زيد...» في تجريد الاعتقاد: ثمّ الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض، وأمّا الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي.

وفي شرحه كشف المراد: للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة. والذهن يدل على ما في العين، والعبارة تدلّ على الأمر الذهني، والكتابة تدل على العبارة، لكن الوجودان الأوّلان حقيقيان، والباقيان مجازيان إذ لايحكم العقل بأنّ الشيء موجود في اللّفظ والكتابة، لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز أنّه موجود فيهما (ص٧٣ من الطبع المذكور).

* قوله: «وسلك بعض الأماجد...» وهو السيّد الصدر الشيرازي. والحكيم السبزواري في غرر الفرائد يريد في المصراع الأوّل من البيت الآتي ذكره مذهب أولئك القوم من ا لمتأخّرين القائلين بالأشباح، وفي المصراع الثاني مذهب السيّد الصدر حيث قال:

وقيل بالأشباح الأشيا انطبعت وقيل بالأنفس وهي انقلبت

وإنّما وصف مسلك السيّد بالدقيق والقريب من التحقيق لأنّه سلك نظير تحقيق المصنّف كما تقدّمت الإشارة إليه، وإلّا فبين المسلكين بون بعيد.

* قوله: «متأخّرة عن موجوديتها...» أي عن مجعوليتها لأنّها قبل الجعل عدم صرف، لا علىٰ أنّها تدل على أصالة الوجود كما ظنّ لأنّ السيّد الصدر لم يكن قائلاً بها فلا تغفل.

الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصّل وتحقّق إمّا ذهناً أو خارجاً، لم يكن ماهيّة من الماهيّات.

فإن قلت: فما يصـير موجوداً ثمّ يصير ماهيّة، امّا هذه الماهيّة، فتصير هذه الماهيّة موجودة ثمّ تصير هذه الماهيّة، وهو ظاهر البطلان، أو ماهيّة أُخرىٰ، وهو أفحش مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنساناً.

قلت: لا حصر، بل يتصوّر شقّ ثالث، أمّا أولاً فلأنّ هٰذا التقدّم رتبي لا زماني، وأرتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنبيّن مراراً. وأمّا ثانياً فلأنّ معنىٰ قولنا وجد فصار إنساناً، ليس أنّه وجد شيء معين فصار إنساناً حتّىٰ يتأتّى الترديد بأنّ هذا الشيء إمّـا الإنسـان أو غيره، بل هناك أمر واحد هو إنسان موجود، فتحقّقه وحصوله من حيث هو موجود أولىٰ بالحصول من حيث هو ماهيّة الإنسان.

وأيضـاً لو تمّ ماذكـرت، لزم أن لا يتقدّم ملزوم علىٰ لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلاً، بأن يقال: لو وجدت الأربعة أوّلاً فصارت زوجاً، فما وجد أوّلاً إمّا زوج فالزوج يصير زوجاً، أو ليس بزوج فتكون الأربعة ليست بزوج ثمّ تصير زوجاً، وبطلانهما ظاهر.

إذا تمهّد هٰذه نقول: لما كانت موجودية الماهيّة متقدّمة علىٰ نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لايكون هناك ماهيّة أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقـة، فإذا تبـدّل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لا آستبعاد أن تتبدّل الماهيّة أيضاً، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهيّة إمّا جوهر أو كمّ أو من مقـولة أخرىٰ، وإذا تبدّل الوجود ووجد في الذهن آنقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف، وعند هذا آندفعت الإشكالات، إذ مدار الجميع علىٰ أنّ الموجود الذهني باقٍ علىٰ حقيقته الخارجية.

فإن قلت: هذا بعينـه هو القول بالشبح، ويرد عليه أنّه علىٰ هذا لاتكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن، بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة.

قلت: ليس للشيء بالنظر إلىٰ ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معيّنـة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج؛ بل الموجود

الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلب كيفاً؛ وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي.

فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه، وإن ٱنقلبت حقيقتها إلىٰ حقيقة أخرىٰ، فذلك حاصل؛ وإن أريد أنّها توجد في الذهن باقية علىٰ حقيقتها العينية، فلم يقم عليه دليل؛ إذ مؤدّىٰ الدليل أنّ المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه، ولا يخفىٰ أنّ هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني، بل بحسب نفس الأمر، فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متّصفاً بالمحمول، وإن ٱنقلبت حقيقته وماهيّته بتبدّل الوجود.

فإن قلت: إنّما يتصوّر هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والأعراض وبين الكيفيات الذهنية ـ أي الصور العلمية ـ مادّة مشتركة تكون بحسب الوجود الظلّي كيفاً وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم، كما قرّروا الأمر في الهيولىٰ المبهمة في ذاتها حقّ الإبهام، وتصير بٱقتران الصورة تارةً ماءً وتارة هواءً وتارة ناراً، وظاهر أنّه *ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات.

قلت: *إنّما ٱستدعي هذا الانقلاب لو كان ٱنقلاب أمر في صفته، كٱنقلاب الأسود أبيض، والحار بارداً؛ أو صورته كٱنقلاب النطفة جنيناً، والماء هواءً؛ وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلىٰ حقيقة أخرىٰ فلا يستدعي مادّة مشتركة موجودة بينهما. نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب *أمراً مبهماً عامّاً. هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلّامة في تعاليقه.

---

* قوله: «ليس هناك مادة مشتركة...» أي ليس بين الوجودات الخارجية وبين الوجودات الذهنية مادة مشتركة فيلزم الانقلاب المحال.

* قوله: «انما استدعىٰ هذا الانقلاب...» أي إنّما استدعى الأمر المشترك الانقلاب لو كان انقلاب أمر في صفته، فهذا مفعول مقدّم، والانقلاب فاعل مؤخّر.

* قوله: «أمراً مبهماً عاماً» كالشيئية والموجودية.

وأعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله: لا يخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ بصيرة، أنّ انقلاب الحقائق غير معقول، بل المعقول أن تنقلب المادّة من صورة إلىٰ أخرىٰ، أو الموضوع من صفة إلىٰ أخرىٰ؛ وليس لكلّ أمر يوجد في الذهن محلّ أو موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه، ومعلوم أنّ الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي عنده كيف، إلى الأمر الخارجي الذي هو جوهر مثلاً.

وليت شعري! ما هذا الأمر الواحد الذي زعم أنّه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهيّة، وإذا وجد في الذهن كان ماهيّة أخرىٰ! وكيف تنحفظ الوحدة مع تعدّد الماهيّة؟

*ثمّ تقدّم الموجودية غير بيّن ولا مبيّن، وعلىٰ فرض التسليم لايوجب جواز الإنقلاب، إذ العوارض متقدّمة كانت أو متأخّرة لا تغيّر حقيقةَ المعروض، فإنّها إنّما تعرض لتلك الحقيقة فلابدّ من بقائها معها.

ثمّ علىٰ فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغائراً بالماهيّة للحاصل في الخارج، وهو خلاف مقتضى الدليل الدالّ على الوجود الذهني.

وما ذكره من أنّ حصول الماهيّة في الذهن أعمّ من أن يبقىٰ فيه علىٰ ما كان، أو ينقلب إلىٰ ماهيّة أخرىٰ، من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعمّ من أنّ يبقىٰ فيه علىٰ ما كان أو ينقلب فيه إلىٰ عمرو مثلاً.

ثمّ من البيّن، أنّه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقىٰ مع الانقلاب كالمادّة أو كالجنس مثلاً، لم يصدق أنّ هناك شيئاً واحداً يكون تارة ذلك الأمر وأخرىٰ أمراً آخر. والفطرة السليمة تكفي مؤونة هذا البحث.

وأنت تعلم، أنّ القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلّا بحصول شبحه فيه، وأنّ الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك.

وأنّه علىٰ ماذهب إليه يتوجّه أن يقال: لو فرض وجود هذا الكيف النفساني

---

* قوله: «ثمّ تقدّم الموجودية...» هذا مبني على اعتبارية الوجود، أي يدل علىٰ كون الدواني قائلاً بأصالة الماهيّة.

في الخارج لم يكن عين الجوهر، بل كيفاً نفسانياً مثال الجوهر، ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفاً نفسانياً بل جوهراً قائماً بالنفس.

بل نقول: إنّ الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية، فإن أراد أنّه علىٰ تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق أنّه لو وجد في الخارج لكان عينه، فإنّ حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهراً؛ وإن أراد أنّه علىٰ تقدير وجوده خارج النفس أي قائماً بذاته جوهر فكذلك، لأنّه علىٰ هذا التقدير يكون كيفاً نفسانياً غير قائم بالنفس فلا يكون جوهراً، كيف؟ والكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود، والجوهر من أقسام ممكن الوجود. وإن أراد أنّه علىٰ تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى الحقيقة الجوهرية يكون جوهراً، فذلك علىٰ تقدير صدقه جارٍ في الشبح أيضاً - إنتهىٰ -.

وغاية مايمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكمّ وغيرهما إلى الكيف في الذهن: أنّ لكلّ من الحقائق العينيّة ربطاً خاصّاً بصورة ذهنية، به يقال إنّها صورته الذهنية، ويجد العقل بينهما ذلك الربط؛ وحقيقة ذلك أنّها لو وجدت في الخارج كانت عينه. ولايلزم من ذلك أن يكون وجود كلّ شيء كوجود كلّ شيء آخر، لأنّه فرق بين أن يقال لو وجد «ألف» مثلاً في الخارج وانقلبت حقيقته إلىٰ حقيقة «ب» كانت عين «ب»، أو *يقال لو وجد «الف» في الخارج كان عين «ب».

قولك: إذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفاً نفسانياً لا جوهراً.

قلنا: المفروض ليس هذا، بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية، فإنّ وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته، إذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني؛ والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي.

---

* قوله: «أو يقال لو وجد (أ) في الخارج...» أي بدون الانقلاب. وقوله: «قولك إذا وجد...» كما قاله الدواني في ذيل كلامه، فالخطاب ناظر إليه.

وبالجملة فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية أو *متضمّن لهذا الانقلاب فليتأمّل، ففيه مافيه.

ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحقّ وأبعد من المفاسد المذكورة: وهو أنّه لمّا قام البرهان علىٰ أنّ للحقائق العينية ذاتيات، بها تصدر آثارها الذاتية التي هي مبادئ تعرّف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات، كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيّز وقبول الأبعاد، والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية، وإذا *حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صوراً علمية ناعتة للنفس صفاتٍ لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه مّا، وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات النفسانية. فعلم أنّ الحقائق الكلّية من حيث هي، مثالها مثال الهيولى التي أثبتها المعلّم الأوّل وأتباعه، من حيث إنّها ليست متعيّنة أصلًا، وليست لها حقائق متحصّلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات، بل هي مبهمة غاية الإبهام، إنّما تتحصّل وتتعيّن لها ماهيّات بالقياس إلىٰ أحد الوجودين، فالحقيقة المائية إذا لوحظت من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسماً سيّالاً رطباً ثقيلًا، وإذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية، وهي بنفسها لاتتحصّل *بشيء منها، ولا تندرج تحت واحدة من المقولتين بالنظر إلىٰ حقيقتها المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق غير المتخصّص بالخارج أو العلم.

فإن قلت: ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم، ولا تظهر صحّته أيضاً، لأنّ الشيء لا ينفكّ عن ذاتيّاته بحسب الوجودين علىٰ ما تقرّر من خواصّ الذاتي. وأيضاً علىٰ هذا التقدير لايكون لشيء واحد وجودان: ذهني وعيني.

---

* قوله: «أو متضمن لهذا الانقلاب...» هذا على مبناه من أصالة الوجود فإنّ انقلاب أحد الوجودين إلى الآخر يتضمّن انقلاب الماهيّة.

* قوله: «وإذا حصلت تلك الحقائق...» الحقائق هاهنا هي الجسمية وقبول الأبعاد والصورة النباتية.

* قوله: «بشيء منها» أي من الوجود العيني والذهني. وقوله: «بالخارج أو العلم» أي بالوجود الخارجي والعلمي. وقوله: «لايطابق قواعد القوم» ومن تلك القواعد أن الذاتي لا يتخلف ولا يتغير.

قلت: *لمّا تقرّر عند هذا القائل تقدّم الوجود على الماهيّة ـ وهو الذي ساق عندنا إليه البرهان ـ فالشيء إنّما يتعيّن بوجوده الخارجي أو الذهني، ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلاً، لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معيّنة، فإذا وجد، فإن كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعاً يقوم به كان جوهراً، وإلّا لكان عرضاً؛ وكذا بالنظر إلىٰ وجوده الذاتي، إن كان قابلاً للأبعاد كان جسماً، وإن كان مقتضياً للنمو والتغذي كان نامياً، وقس عليه الحسّاس والمتحرك والناطق والصاهل: فظهر أنّ انتزاع هذه الذاتيات من الذّات أنّما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقاً أو *تقديراً، وإذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن تنتزع منها الذاتيات العرضية من العلم والكيف وأمثالها، وإن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين لم تصلح لأن يشار إليها وتعيّن لها حقيقة من الحقائق، ولا يحيط بها تعبير الألفاظ وتأدّي العبارات وتحديد الإشارات، بل يكون لها الإطلاق الصرف واللّاتعيّن البحت.

فإذا تقرّر هذا فنقول: معنى انحفاظ الماهيّات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين، هو أنّ الذهن عند تصوّر الأشياء انّما يلاحظ هذه الصورة الذهنية العرضية لامن حيث وجودها الذهني، بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعيّن مقولته من حيث إنّه جوهر مثلاً وجسم ونامٍ، ويحكم عليها بما تقتضيه حقيقته العينية وتنتزع عنها الذاتيات الخارجية. مثلاً ما وجد في الذهن عند تصوّر الماء ليس جسماً ولا سيّالاً ولا رطباً ولا ثقيلاً *بل هو كيفية نفسانية، لكنّ الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجودة مشخّصاتها وعوارضها اللّاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية *تنظر إلىٰ حقيقة واحدة هي

---

* قوله: «لمّا تقرّر عند هذا القائل...» يعني به السيّد الصدر.

* قوله: «أو تقديراً» أي بعنوان القضية المقدرة.

* قوله: «بل هو كيفية نفسانية» وسيأتي تفصيل الكلام فيه في الفصل الآتي.

* قولـه: «تنظر إلى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية» يعني بتلك الحقيقة الواحدة المثال

مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلّي يصدق عليها، فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرّف أحكامها وأحوالها الخارجية، وكذلك يستنبط ذاتياتها طبق مالوّحناك إليه سابقاً. وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات. هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور.

وليعلم أنّ كلام المتأخّرين أكثره غير مبتنٍ على أصول صحيحة كشفيّة، ومبادئ قويمة إلهاميّة، بل مبناه على مجرّد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية، وعلى الذائعات المقبولة دون المقدمات البرهانية، ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق إنّما جاء بإلحاق منع ونقض، *فأصبحت مؤلّفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض، فما خلص عن دياجيرها إلّا الأقلّون ﴿وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾.

فصل ٥

في *بيان مخلص عرشيّ في هذا المقام

وهاهنا مسلك آخر في حلّ بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود

النّوري الإلهي كما أن لكل حقيقة نوعية مثالاً نورياً. وتلك المثل قد اشتهرت بالمثل الأفلاطونية لشدة اهتمامه بإثباتها والبحث عنها.

* قولـه: «فـأصبحت مؤلفـاتهم...» بل أمست مؤلفاتهم كذلك. ولكن عبارته على وزان قوله سبحانه: ﴿فأصبحت كالصريم﴾ (القلم ٢٠).

* قوله: «في بيان مخلص عرشي في المقام» هذا الفصل آخر الفصول التي يبحث فيها عن الوجود الذهني ولذا صار مخلصاً، وإلّا فالمسلك المعنون في هذا الفصل هو على طريق الجمهور لا أنّه مختار المصنّف فلا يغرنّك وصف المخلص بالعرشيّ فتحسب أنّه مختاره. وكلامنا في ذلك ظاهر لمن تدبّر في أساليب المسلك المأتي به في هذا الفصل من الكتاب. ألا ترى قوله: «إنّا نقول إنّ للنفس الإنسانية قوّة بها ينتزع...» والانتزاع انّما هو على مسلك القوم كما مرّ غير مرّة؟

نعم يمكن أن يقال إنّ الصور الحاصلة من الأشياء الخارجية لدى النفس انّما هي بإنشاء النفس عند المصنّف، وبانتزاع النفس تلك الصور عند الجمهور، وأمّا انتزاع المعقولات الكلّيّة من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية فالمصنّف يوافق الجمهور في ذلك، فمجرّد التفوّه

بالانتزاع لايوجب أن لايكون المخلص العرشيّ على مختار المصنّف، فتدبّر.

ولكن يرد عليه انّ مذهب المصنف هو أنّ تلك المعقولات الكلّيّة صور علمية فائضة على النفس من المبادئ العالية التي هي المثل النورية والنفس مظهر لها غالباً ليست بمصدر لها.

وإن قلت إنّ المخلص العرشيّ لعلّه ناظر إلى قوله الآتي في هذا الفصل: «وتحقيق الحق فيه أنّه كما يوجد في الخارج شخص...».

قلت إنّ ذلك التحقيق مبني على مذاق القوم القائلين بالارتسام، كما تعطيه دقة النظر في ذلك.

على أنّه ـ قدّس سرّه ـ جعل مافي هذا الفصل مخلص البحث عن الوجود الذهني في شرح الهداية، وفي الشواهد الربوبية أيضاً، وقد صرّح في الشواهد بأنّ مايحويه هذا المخلص منهج يناسب طريقتهم. نعم مافي هذا المسلك من أن العلم من مقولة الكيف بالذات هو مختاره، فافهم وأحسن إعمال رويتك. فنقول في توضيح مافي هذا الفصل:

قال في الإشراق العاشر من الشاهد الثاني من الشواهد الربوبية وهو آخر البحث عن الوجود الذهني: الإشراق العاشر في دفع الإشكال اللازم على طريقة الجمهور من صيرورة شيء واحد جوهراً وكيفاً عند تصورنا الجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم ـ إلى أن قال بعد بيان هذا المسلك موجزاً على النهج الذي في هذا الفصل من الأسفار ماهذا لفظه ـ: وهذا ما قصدنا إيراده مناسباً لأنظار الباحثين من المتأخّرين. (الشواهد الربوبية من الطبع الحجري ص٢٣ و ٢٤).

فبما صرّح في الشواهد علم أنّ هذا المنهج عرشي على الوجه المناسب لأنظار الباحثين من المتأخّرين.

والمصنّف لبيان هذا المسلك الذي هو مذهب القوم ذكر أوّلاً مقدّمتين: أولاهما أنّ للنفس قوة واقتداراً على انتزاع المعقولات الكلّيّة من الأعيان الخارجية والصور الخيالية والأشباح المثالية. ولاشكّ أنّها بعد الانتزاع تتأثّر بكيفية نفسانية، وتلك الكيفية الحادثة عند انكشاف هذا المعنى أي عند انتزاع المعقولات عن الأعيان هي العلم. وقال الحكماء: إنّا إذا فتّشنا حالنا عند التعقّل لم نجد إلّا هذه الصورة العقلية، فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بالنفس ناعتة لها. فهذه المقدّمة قائلة بأنّ للنفس عند إدراكها الأشياء وتعقلها إيّاها أمراً يسمّى بالعلم. وهذا ظاهر لكلّ من تعقّل شيئاً وأدركه. والشاهد أن العلم هو الكيفية النفسانية التي هي الصورة العقلية للشيء، وقد فسّروه بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل.

وثانية المقدّمتين أن الدّليل دلّ على أنّ الحقائق العينية تحصل في الذهن لا من حيث وجودها العيني، وأنّ العلم بكلّ مقولة هو من تلك المقولة.

ولمّا كانت الأشياء الحاصلة لنا كيفاً نفسانياً كما حكمت به المقدّمة الأُولى، وكانت تلك الكيفيّة

النفسانية المسمّاة بالعلم من مقولة معلومها الخارجي، استشكل الأمر وانبعثت الإشكالات المشهورة على الوجود الذهني.

فبهذا المسلك العرشي والتحقيق الدقيق تدفع الإشكالات مع التحفظ على قاعدة كون العلوم كلها كيفيات في الواقع ـ كما كانت المقدّمة الأولى قائلة بها ـ ومع التحفظ على قاعدة كون العلم بكل مقولة من تلك المقولة ـ كما كانت المقدّمة الثانية قائلة بها ـ من غير ماآلتزمه السيّد السند من انقلاب ماهيّة الجوهر والكم وغيرهما كيفاً في الذهن؛ ومن غير ماآرتكبه معاصره الدواني من إطلاق الكيف على العلوم والصور النفسانية ـ ماعدا الكيف ـ بالمجاز والتشبيه.

تقرير المسلك أن يقال: إنّ ما كان الأهم في المقام هو أن يكون شيء واحد وهو العلم بمقولة كيفاً نفسانياً، ومع ذلك يكون من مقولة المعلوم ولا يلزم إشكال. فنقول: إنّ الصور الذهنية كذلك، غاية الأمر أنّها كيف نفساني بالذات، ويصدق مع وجوده وتحققه مقولة المعلوم الخارجي تبعاً، وأنهما وجوداً وتحقّقاً واحد. والغرض صدق شيئين ـ أعني الكيف النفساني، وكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة ـ في موجود واحد من غير لزوم اشكال؛ وهاهنا كذلك إلا أنه بالذات كيف، ثم صادق عليه مقولة المعلوم الخارجي أيضاً؛ وبمجرد تحقق شيء مع آخر وجوداً لا يصيران تحت مقولة واحدة بأن تكون تلك المقولة مقوّمة لكل واحد منهما وجنساً عالياً لهما، بل تكون جنساً مقوماً لأحدهما، وعرضاً عامّاً للآخر مثلاً، كما أنّ زيداً في الخارج جوهر، وصفاته وأعراضه كالأبيض والضاحك والماشي وغيرها موجودات بوجوده، ولكن لايلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتياً له أن يكون الجوهر ذاتياً لتلك المفهومات من صفاته وأعراضه أيضاً مع أنّها موجودة معه بوجود واحد.

نعم هاهنا دقيقة لابد من التوجّه إليها جدّاً حتىٰ يتمّ الكلام على هذا المسلك وهو كما أنّ الجسم مثلاً انّما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكماً متشكلاً متحيزاً، وبها تتعيّن حقيقة هذا الجسم، كذلك العلم انّما يوجد في الخارج ـ أي في صقع النفس ـ إذا اتّحد بحقيقة المعلوم، بمعنىٰ أنّ هذا النوع أي العلم يكون تعيّنه الشخصي بتلك الماهيّة الجوهرية مثلاً في النفس، فتلك الماهيّة الجوهرية من لوازم تشخّص هذا النوع، كما أنّ الكم من لوازم تشخّص الجسم ومن أماراته، فلا تغفل.

فما حصل في الذهن أي العلم فهو من جملة الحقائق الكلّية الخارجية إلّا أنّ موطنه ونشأة تحققه كان في عالم النفس، وتلك الحقيقة الكلّية تتعيّن وتصير فرداً من العلم وتتحصّل بأن تكون متّحدة مع ماهيّة المعلوم، وذلك الفرد من تلك الحقيقة كان العلم جنساً قريباً له، والكيف جنساً بعيداً له، والجوهر مثلاً عرضاً عاماً له، والإنسان مثلاً فصلاً محصلاً له ومتحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة إليه ذاتاً واحدة مطابقة لها.

وإن شئت قلت إنّ هذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب، وكيف من حيث جنسها البعيد، وهي من مقولة المعلوم من حيث تحصّلها وتعيّنها كما أن زيداً في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب، وجوهر من حيث جنسه البعيد، ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث وجوده وتشخّصه فاتّحاد المعلوم معها اتّحاد العرضي مع المعروض.

فصحّ أنّ العلم من مقولة الكيف، والكيف ذاتي له من حيث إنّه علم وهو في الواقع عين حقيقته؛ وعلى هذا لايتوجّه الإشكال بأنّ العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف، ومن حيث إنّ حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن تكون من مقولة المعلوم فيلزم أن تكون حقيقة واحدة من مقولتين؛ وكذا سائر الإشكالات من لزوم كون الذهن متصفاً بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتّصاف النفس بصفات الأجسام وحصول السماوات بعظمها في العقل عند تعقّلها كلّيّة، وفي الخيال عند تخيّلها جزئية لأنّ محصّل هذا التحقيق أنّ العلم من مقولة الكيف دائماً بالذات لكونها جنسه، ومفهوم المعلوم متّحد معه في الذهن، ومن تلك المقولة أي مقولة المعلوم بالعرض كما أن زيداً من حيث ذاته من مقولة الجوهر، ومن حيث إنّه أب أو ابن من مقولة المضاف.

وعلى هذا القياس أجوبة سائر الإشكالات بأن يقال الكيفية العلمية قد تكون متّحدة مع مفهوم اجتماع الضدّين وشريك الباري اتحاداً عرضيّاً، فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة اتحاداً عرضيّاً مع تلك الصور الباطلة إما مطلقاً أو من بعض الوجوه. هذا ماأفاده المصنف في شرحه على الهداية الأثيرية، وفي الشواهد الربوبية مع تلفيق بعض إضافات توضيحية منّا. (شرح الهداية ط١ من الحجري ص٢٦٠ و ٢٦١، والشواهد الربوبية ط١ من الحجري ص٢٣ و ٢٤).

تنقيح ماني هذا الفصل: انما لوحظت عدة أمور في هذا المسلك بعضها كان على سبيل المقدّمة، وبعضها كان دخيلاً في أصل الدليل، فهي مايلي:

١ـ النفس تنتزع صور الأشياء فهي قائمة بها.

٢ـ الصورة المنتزعة القائمة بالنفس تسمّى بالعلم وهو عين حقيقة المعلوم لا بهويّته العينية الخارجية. ولذا قالوا العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، فالعلم كيف نفساني أي لايكون موطن تحققه ووجوده إلّا نشأة النفس.

٣ـ الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فرد متشخص متعين خارجي من حيث حصوله عند العقل الذي أحد الموجودات الخارجية مندرج تحت جنسه القريب أي العلم، والعلم مندرج تحت جنس الكيف فذلك الفرد أي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل من مقولة الكيف بالذات على وزان زيد الموجود المتشخص المتعيّن في الخارج فرد من جنسه القريب أي الحيوان وهو مندرج تحت جنس الجوهر فزيد من فرد الجوهر بالذات.

الـذهني من غير لزوم مايلتـزم القـائل بآنقلاب الحقائق، *وآرتكاب مايرتكبه

٤ـ كما أنّ الجسم مثلاً لابدّ في تعينه الخارجي من أن يكون متكمّماً ومتشكّلاً ومتحيّزاً أي تحصّله الخارجي لايكون بلا تعين، وتعيّنه انّما كان بتلك الأمور من التكمّم والتشكّل والتحيّز ونحوها، كذلك الموجود الذهني أي العلم انّما يتعيّن ويتحصّل إذا اتّحد بحقيقة المعلوم، وإنّما الكلام كلّ الكلام في هذا المسلك أن تعيّن العلم انّما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه متّحدة معه بحيث يكون في الواقع أي بحسب وجوده ذاتاً واحدة مطابقة لها، فيكون اتّحاد الحقيقة المعلومة مع الصورة الذهنية أي العلم اتّحاد العرضي مع المعروض.

فإذا تحقّقت هذه الأمور الأربعة علمت أنّ مفهوم المعلوم متّحد مع العلم ذاتاً ووجوداً في نشأة العلم؛ وأنّ العلم من مقولة الكيف بالذات، وأن مفهوم المعلوم الذي هو متّحد مع العلم اتّحاد العرضي مع المعروض، أي عارض على العلم ومتّحد معه وجوداً بمعنىٰ أنّهما واحد بالحمل الشائع الصناعي من مقولة الكيف بالعرض لا بالذات، وانّما كان معروضه أي العلم كيفاً بالذات فالعلم مندرج تحت حقيقة المعلوم بالعرض؛ فلا يتوجّه على ذلك الموجود في الذهن المسمّىٰ بالعلم إشكال بأن يقال: إنّ العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف، ومن حيث إنّ حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم فيلزم أن تكون حقيقة واحدة من مقولتين. وكذا لاتتوجه سائر الإشكالات التي قيلت في الوجود الذهني بل كلّها مدفوعة.

وخـلاصـة الـدفـع في الجميع أنّ العلم معروض مفهوم الحقائق المعلومة وإن اتّحد العارض والمعروض وجوداً، ولا يلزم من اندراج المعروض في مقولة حقيقة أن يكون العارض من تلك المقولة أيضاً حقيقة؛ وإن اطلق على العارض مقولة المعروض فبالعرض. هذا تمام الكلام في توضيح هذا المسلك.

وقـد حرّر حاصل التحقيق في هذا الفصل بعض الأماجد علىٰ مافي نسخة مخطوطة عندنا، وأظنّه الميرزه أبا الحسن جلوة ـ رضوان الله تعالىٰ عليه ـ بقوله: إنّ للصور الذهنية وجوداً تكون الماهيّات العديدة موجودة به مثل ماهيّة الكيف والعلم وماهيّة المعلوم مثل الإنسان مثلاً، لكن بعض هذه الماهيّات الموجودة به ذاتيّة له، وبعضها عرضيّة؛ أمّا ذاتيّاته فهي ماهيّة الكيف وماهيّة العلم، وأمّا عرضيّاته فهي ماهيّة المعلوم، فهذا الموجود باعتبار ذاتيّاته مندرج تحت مقولة، وباعتبار عرضياته منـدرج تحت مقولة أخرىٰ. قال المصنّف في تعليقة علىٰ إلهيات الشفاء: إنّ للصور الذهنية ثلاثة اعتبارات: اعتبار تشخّصها بهيئات ذهنية، واعتبار نفسها من حيث هي أي الطبيعة والماهيّة من حيث هي، واعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع أم لا. إنتهىٰ ما أفاده ذلك البعض من الأماجد.

* قوله: «وارتكاب ما يرتكبه...» عطف على لزوم، أي من غير ارتكاب ما يرتكبه الدواني معاصر السيّد الصدر. وقوله: «من باب المجاز والتشبيه» أي التشبيه بالأمور الخارجية. وقوله: «بل مع التحفّظ على قاعدة...» أي بدون الانقلاب. وقوله: «وكون الصور العلمية...» أي مع كون الصور العلمية

معاصره الجليل من أنّ إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه، بل مع التحفّظ علىٰ قاعدة آنحفاظ الذاتيات مع تبدّل الوجودات وكون الصور العلمية كيفيات حقيقية، وهو أنّا نقول: إنّ للنفس الإنسانية قوّة بها تنتزع المعقـولات الكلّية من الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية، ولاشكّ أنّها عند آنتزاع هذا المعقول المنتزع تتأثّر بكيفية نفسانية هي علمها به، فيعلم حينئذ، أنّ للنفس هناك كيفية حادثة عند آنكشاف هذا المعنىٰ، والحكماء قالـوا: إنّا إذا فتّشنا حالنا عند التعقّل لم نجد إلّا هذه الصورة، فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية، فهي قائمة بها ناعتة لها، فلهذا فسّر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل؛ ولمّا دلّ الدليل علىٰ أنّه تحصل الحقائق العينية لامن حيث وجودها العيني في الذهن صرّحوا بأنّ العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة، فآستشكل الأمر وآشتبه الحقّ.

وتحقيق الحقّ فيه: أنّه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلاً، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والنـاطق، فهي موجودات توجد بوجود زيد بل عين زيد ذاتاً ووجوداً، فإنّ في الخارج ماهو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق؛ ولا يلزم من آندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتياً له أن يكون الجوهر ذاتياً للكاتب والضاحك والناطق؛ فكذلك الموجود الذهني، فإنّ من جملة الحقائق الكلّية العلم، وإذا وجد فرد منه في الذهن فأنّما يتعيّن ذلك الفرد منه بأنّ يتّحد بحقيقة المعلوم، كما أنّ الجسم انّما يوجد في الخارج إذا كان فيه متكمّماً متشكّلاً متحيّزاً نامياً، أو جماداً، أو عنصـراً، أو فلكاً، وبها تتعيّن حقيقة هذا الجسم. كذلك العلم أنّما يتعيّن ويتحصّل إذا آتّحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنساً قريباً والكيف المطلق جنساً بعيداً. *وتحصّـل العلم وتعيّنـه أنّما هو بآنضمام الحقيقة المعلومة إليه متحدة معه،

حقيقية. وقوله: «لا من حيث وجودها العيني في الذهن» أي بل من حيث ماهيّاتها. وقوله: «وتحقيق الحق فيه...» قد تقدم أن هذا الجواب مبني على مذاق القوم القائلين بالارتسام.

* قوله: «وتحصّل العلم...» انضمام الحقيقة المعلومة الذهنية إلىٰ ذلك الجنس القريب كالفصل

بحيث يكـون في الواقع ذاتاً واحدة مطابقة لها. *فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب، وكيف من حيث جنسها البعيد، ومن مقولة المعلوم من حيث تحصّلها وتعيّنها: كما أنّ زيداً في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد، ومن مقولة الكمّ والكيف وغيرهما من حيث تشخّصه وتعيّنه، ويكون اتّحاد المعلوم معها اتّحاد العرضي مع المعروض، فصحّ أنّ العلم من مقولة

له. فتبصّر. وضمير يكون في قوله بحيث يكون راجع إلى العلم. وضمير لها في قوله مطابقة لها راجع إلى الحقيقة المعلومة.

وأقول: قد دريت أنّ الحقيقة المعلومة متّحدة مع العلم اتّحاد العرضي مع المعروض. وحيث إنّ تعيّنه الخارجي انّما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه فذلك التعيّن في العلم المبحوث عنه خارج عن ذاته متّحد معه وجوداً كطبيعة الإنسان المتحصل في الفرد المتشخّص المتعيّن بالمشخّصات الخارجية، والعلم له وجود خارجي حيث إنّه موطنه ومَحْتِده ـ أعني النفس ـ خارجي.

ثمّ لمّا كان تعيّنه بحقيقة المعلوم ولذا كان متّحداً معه وجوداً، فالعلم مندرج تحت مقولة الحقيقة المعلومة بالعرض؛ كما قال المصنّف في شرحه على الهداية الأثيرية: إنّ من جملة الحقائق الكلّيّة العلم وهو من أنواع مقولة الكيف بالذات، وإذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد بأن يتّحد بحقيقة المعلوم ـ إلى أن قال: محصّل هذا التحقيق أنّ العلم من مقولة الكيف بالذات، ومن مقولة المعلوم بالعرض.

قال السيّد الأجل الجلوة في بيانه: أي يكون هذا النوع أي العلم تعيّنه الشخصي بتلك الماهيّة الجـوهرية، أي تكون تلك الماهيّة الجوهرية من لوازم تشخص هذا النوع كما أن الكم من لوازم تشخص الجسم ومن أماراته. إعلم أنّه لم يكن مراده من التعيّن الفصل المنطقي أي مابه يتحصّل الجنس لأنّ قوله: إنّما يتعيّن ذلك الفرد منه بأن يتّحد بحقيقة المعلوم، دليل على أنّ مراده من التعيّن التشـخّص وأماراته، وأيضاً إنّ الفرد مندرج تحت الفصل بالذات لا بالعرض وهو يصرّح أن هذا الفرد مندرج تحت حقيقة المعلوم بالعرض. إنتهى (ص٢٤٠ ط١ من المطبوع على الحجر).

ولا يخفى عليك أنّ قوله العلم تعيّنه الشخصي بتلك الماهيّة الجوهرية هو على سـبيل التمثيل لأنّ العلم تعيّنه بالحقيقة المعلومة سواء كانت من مقولة الجوهر أو لا.

ثمّ اعلم أنّ تعريف الكيف، وتحقيق أن العلم من أنواع مقولة الكيف بالذات سيأتي في الفن الثاني من الجواهر والأعراض (ج٢ ط١ ص ١٩).

* قوله: «فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب...» نتيجة قوله فإن من جملة الحقائق الكلّيّة العلم ...الخ. والظاهر أنّ المخلص العرشيّ ناظر إلى هذا التحقيق الدقيق الأنيق، فتدبّر.

الكيف *والكيف ذاتي له من حيث إنه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم.

وعلى هذا لا يتوجّه الإشكال بأن العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف، ومن حيث انّ حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم، فيلزم أن تكون حقيقة واحدة من مقولتين.

لأنّ محصّل هذا التحقيق: أنّ العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه، ومفهوم المعلوم متّحد مع العلم ذاتاً ووجوداً في الذهن *ومن تلك المقولة بالعرض، كما أنّ زيداً من حيث ذاته من مقولة الجوهر، ومن حيث إنّه أب وابن من مقولة المضاف.

*وقد ذهب ذلك النحرير المحقّق تبعاً لعبارات القدماء أنّ العرض والعرضي

---

* وقوله: «والكيف ذاتي له من حيث إنّه علم...» قال ـ قدّس سرّه ـ في آخر الجواب عن الإشكال الأوّل في الوجود الذهني: «فبجملة ما قرّرناه ظهر لك أنّ شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهيّاتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إمّا عينها أو ماخوذ فيها، وأمّا من حيث كونها صفاتٍ موجودة للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض لا أنّ الكيف ذاتي لها» وهاهنا قال: «فصح أنّ العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث إنّه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم» وأنت بالتعمّق في ما أهديناه إليك تعلم أنّ بين القولين توافقاً لا تناقضاً، وذلك لأنّ الأصل هناك الوجود حيث قال من حيث كونها صفات موجودة للذهن فكان العلم من مقولة الكيف بالعرض، وهاهنا النظر الأصيل إلى العلم فهو من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث إنّه علم، فلا تناقض بين القولين فافهم، ويجب شدّة الاهتمام في النظر إلى الحيثيات التي أتى بها في هذه النتيجة.

* قوله: «ومن تلك المقولة بالعرض...» معطوف على قوله من مقولة الكيف بالذات، يعني أنّ العلم من تلك المقولة أي مقولة المعلوم بالعرض.

* وقوله: «وقد ذهب ذلك النحرير المحقّق...» يعني به العلّامة الدواني، وقد صرّح باسمه في شرحه على الهداية حيث قال: «قد ذهب المحقّق ا لدواني تبعاً لعبارات القدماء إلىٰ أنّ العرض ... الخ (ص ٢٦١ ط١).

ثمّ إنّ نقل كلام الدواني وإن كان يوهم بادي الرأي أنّه ذكره تأييداً لما حقّق وأبان، ولكن فيه تعريضاً لطيفاً على الدواني بأنّه مع الاعتقاد بذلك الحكم الحكيم من اتّحاد العرض والعرضي بالذات وتغايرهما بالاعتبار كيف غفل في أمر الوجود الذهني فتفوّه بما ذهب إليه؟ فتبصّر.

ثمّ لايخفىٰ عليك أنّ الجوهر في الخارج أصل، والأعراض ومنها الكيف تابعةٌ له ولاحقةٌ عليه

مطلقاً متحدان بالذات ومتغائران بالاعتبار، فإنّ الأبيض والبياض عنده أمر واحد بالـذات، مختلف من حيث أخذه لا بشرط شيء أو بشرط لاشيء، *كما أنّ الصـورة والفصـل واحدة بالذات متغائرة بالاعتبار كما سيقرع سمعك إشباع القول في ذلك. وعلىٰ هذا لا غبار علىٰ ماذكرناه، ولا تشوّش الأفهام وساوس الأوهام.

ورتبتها بعد رتبته وكلّها من عوارضه ومشخصاته وأماراته، وأمّا علىٰ هذا المسلك المحرر في هذا الفصل فالكيف أي العلم كأنّه ـ أو أنّه ـ صار اصلاً والماهيّة الجوهرية من عرضيّاته فليتأمّل.

* قوله: «كما أنّ الصورة والفصل...» سيأتي تحقيق ذلك في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة في البحث عن كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة (ج١ ط١ ص١١٩)؛ وفي الفصل الثاني من الطرف الأول من المسلك الخامس في البحث عن أنّ العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنّا لا بدّ فيه من تمثل صورها عندنا (ج١ ط١ ص٢٧٠)؛ وفي الفصل الرابع من القسم الثالث من الباب الخامس من الجواهر والأعراض (ج٢ ط١ ص٣٩). وإن شئت فارجع أيضاً إلى النكتة الثالثة والعشرين من كتابنا ألف نكتة ونكتة. ورسالتنا: «النور المتجلّي في الظهور الظلّي» تجديك في مسائل الوجود الذهني جدّاً. والله سبحانه ولي التوفيق وبيده أزمة التحقيق.

المرحلة الثّانية*

في تتمّة أحكام الوجود وما يليق بأن يُذكر من أحكام العدم

* قوله: «المرحلة الثانية في تتمة احكام الوجود...» قد تقدّم كلامنا في المرحلة الأولىٰ من أنّ البحث عن العدم في الفلسفة استطرادي لأنّ الفيلسوف يبحث عن أحوال الأعيان الموجودة، والعدم لا شيء محض؛ ولكن البحث عنه عندما يتطرّق في تضاعيف المباحث الوجوديّة لا مناص عنه. والمرحلة تحتوي أربعة عشر فصلاً في تحقيق البحث عن الوجودين الرابط والرابطي، وفي المعقولات الثانية، وفي استحالة إعادة المعدوم، وفي معرفة حقائق الأشياء ونحوها ممّا يتلىٰ عليك في الفصول الآتية.

فصل ۱

في *تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

*ربما يتشكّك بأنّه إذا كان الوجود رابطاً في الهليات المركّبة فيلزم للمحمول وجود، إذ الوجود للغير لايعقل بدون الوجود في نفسه، ثمّ إنّ ثبوته للموضوع ثابت أيضاً للموضوع، فيكون له أيضاً ثبوت ثابت هو أيضاً للموضوع، وهكذا إلىٰ غير النهاية.

---

* قوله: «فصل في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط...» البحث عن الوجودين الرابط والرابطي من تتمّة الفصل الآخر من المنهج الأوّل من المرحلة الأولىٰ حيث قال فصل في الوجود الرابطي. إطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم بكون على معنيين... الخ .

* وقوله: «ربّما يتشكّك...» هاهنا شكّان: أحدهما أنّ الوجود الرابط إذا كان صدقه في الهليات المركّبة فلا بدّ أن يكون لمحمول القضية من وجود، وذلك لأنّ الوجود للغير لايعقل بدون الوجود في نفسه فلا يجوز اتّصاف الموضوع بأمور لا وجود لها في الخارج.

والشكّ الثاني هو قوله ثمّ إنّ ثبوته للموضوع ...الخ أي إذا كان الوجود الرابط في الهليات المركّبة ثابتاً فلثبوته ثبوت أيضاً، ولثبوت الثبوت ثبوت أيضاً، وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية. فقوله فتفكّ تمهيد للجواب. فقوله فيجوز أن يتّصف الموضوع بأمر عدمي إشارة إلىٰ دفع الإيراد الأوّل... وقوله وقد علم أنّ اللّانهاية الحاصلة إشارة إلىٰ دفع الإيراد الثاني. فنقول.

أساس كلامه في هذا الفصل أمران: الأول في الفرق بين الوجود الرابط وبين الرابطي، والأمر الثاني ـ ونعم الأمر هو ـ أن وجودات جميع الممكنات من قبيل الروابط لوجود الحق تعالىٰ.

أمّا الكلام في الأوّل فقد دريت في المباحث السالفة أنّ الوجود الرابط المقابل للمحمولي غير مستقل في التصوّر ومندرج تحت مقولة الإضافة يحكي عمّا به يتّحد المحمول والموضوع اتّحاداً جزؤياً آلياً، وأنّ الوجود الرابطي أي المحمولي مستقل في التصوّر يصدق على الواجب والممكن يعبر عنه في الفارسيّة بهست و هستي. فهما من حيث مفهومها مختلفان ذاتاً وإن كانا بحسب حقيقة الوجود نوعاً واحداً غير مختلفين لأنّ اتّفاقهما في ذلك لاينافي اختلافهما الذاتي إذ الاختلاف الذاتي

للوجودات انّما هو بحسب المفاهيم المنتزعة منها. وبالجملة أنّ الوجود الرابط والوجود المحمولي وإن كانا بحسب أصل الوجود وحقيقته متّحدين، كما صرّح بذلك في أوّل الفصل الثاني من المنهج الأوّل من المرحلة الأولىٰ بقوله: «الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد» إلاّ أنّ المحمولي يحكي عن نفس تلك الحقيقة، والرابط يحكي عن نحو من الوجود الذي هو مرتبة من مراتب سريانها، ومن هذه الجهة يكون مفهوماها مختلفين ذاتاً. ولذا قال المصنّف في أوائل الكتاب في الفصل المعقود في ذلك: والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لاينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية.

وقد أجاد المدرّس الزنوزي في رسالته في الوجود الرابطي بقوله: «الوجود الرابطي يطلق في مصطلح جماهير الفلاسفة على معنيين: أحدهما ما يطلق قبالاً للوجود المحمولي (أي الوجود الرابط)، والوجود المحمولي هو وجود الشيء في نفسه من حيث هو كذلك (اي الوجود الرابطي)، ويعبّر عنه في الفارسيّة بهست. وهو الذي يحصّل الفلاسفة لغرض فلسفي في مباحث الموادّ الثلاث عناصر العقود بملاحظة خاصّة. فهو في نفسه محمول في القضايا والعقود وموضوعاتها ذوات الأشياء وحقائقها وماهيّاتها ولا رابطة بينه وموضوعه سواء بل هو في نفسه الرابطة بوجه من الاعتبار، ومن أجل ذلك يفسّر فلان موجود في الفارسيّة بفلان هست، ويفسّر فلان قائم بفلان ايستاده است. فالوجود الرابطي (أي الوجود الرابط) هو وجود محمول غير الوجود لموضوع مّا ويعبّر عنه في الفارسيّة باست، ولايكون نفسه محمولاً بل لايصلح لكونه له فإنّه بذاته رابطة محمول لموضوع ولايكون له حقيقة غير ذلك من حيث هو كذلك. والوجود الرابطي بهذا المعنى (أي الرابط) لايتحقّق بحسب ما يطابق العقود إلاّ في العقود الحملية الإيجابية، فإنّ مفاد السوالب الحملية بحسب سلب الربط وعدمه؛ وأمّا النسبة الحكمية الاتّحادية الملحوظة في ظرف انعقاد العقود فيتحقق في جملتها». (ص٤ ط١). فقد علم بما أفاده وجه تسميتها بالمحمولي والرابط، فتدبّر.

وأمّا الأمر الثاني فهو أنّ ماسواه تعالىٰ روابط صرفة لوجود الحق تعالىٰ؛ وفي الحقيقة أنّ الكلام في سواه وغيره بضرب من الاعتبارات الملحوظة في ظهورات نور الوجود، وليس عند أهل الله إلاّ مجالي نوره ومظاهر ظهوره بل ليس إلاّ شؤوناته وتطوراته. والتوحيد عند أهله ليس إلاّ هو، والكلام في الغير والسوي يناسب مباحث أهل النظر. ويكفي في المقام ما فاض من ينبوع العارفين وإمام الموحّدين من قوله ـ عليه السّلام ـ: «وكمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف انّه غير الصفة».

والفرق بين الخالق والمخلوق يعلمه الراسخون في العلم الإلهي. وللعلاّمة القيصري إيماء إلى ذلك في شرحه على الفصّ الزكراوي من فصوص الحكم حيث قال ولما كان الإيجاد باختفاء الهوية الإلهية

فتنفكّ عقدة التشكيك بما سبق، من أنّ إطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولاً أو رابطياً أي ثابتاً لغيره، وكثيراً مايقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات، وتارة بمعنىٰ أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقّق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مرّ سابقاً؛ فكون «اب» ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود «ب» في نفسه ولكن للموضوع؛ كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها ومحالّها حتّىٰ يستلزم وجوده في نفسه، بل إنّما هو اتّصاف «ابب» أي الربط بينهما. فيجوز أن يتّصف الموضوع بأمر عدمي ممّا له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن لم يكن في الخارج بل في الذهن.

وقد علم أنّ اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأفهام وخطرات الأوهام غير ممتنعة. لانبتاته بانبتات الملاحظة. إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول. فإذا قلنا «ألف ب» فقد عقلنا مفهوم ثبوت «ب» لـ «أ» علىٰ أنّه مرآة لتعرّف حال «أ» و «ب» لا علىٰ أنّه ملتفت إليه بالقصد. فلايمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ثابتاً لـ «أ» أم لا: منسوباً إليه بالثبوت أم باللاثبوت؛ فإنّه في حكمنا بأنّ «أ ب» نسبة محضة، والنسبة بما هي نسبة لاتكون منسوبة، نعم إذا قلنا ثبوت «ب لأ» كذا، فقد جعلناه منظوراً إليه بالقصد، وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلّا بين الحاشيتين، واستصلح أن يصير إحداهما، فيعتبر له ثبوت وربط آخر. وحينئذ يرجع الأمر إلىٰ أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآةً لتعرّف حال الثبوت الأوّل من دون الالتفات إليه إلّا بالتبع.

في الصور الكونية الخلقية ...الخ (ص٤٠٦ ط١ ـ ايران)؛ ولصائن الدين علي بن تركة تحقيق رشيق في ذلك أتىٰ به في مقدّمة شرحه على تمهيد القواعد حيث قال: ان الوجود الواحد الحق الظاهر بنوره الذاتي الذي هو المجلىٰ له باعتبار غيب هويته المطلقة ...الخ (ص٢٠ ط١ ـ ايران). واعلم أنّ قوله الآتي: «ثمّ لايخفىٰ عليك حكاية ما...» بيان للأمر الثاني.

ثمّ إذا ٱلتفتنا إليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا، فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلّا بالعرض وٱنتقلنا إليه ونسبناه إلىٰ موضوع، فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه، وكذا إذا توجّهنا إليه بتصييره أحد طرفي الحكم حصل رابع، وهكذا يوجد خامس وسادس، إلىٰ أن يقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منّا بالإرادة والاختيار، فتنقطع به السلسلة.

وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة، أنّ المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه إلّا وجوده لموضوعه، ليسوا عنوا بذلك: أنّ وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأعراض والصور، *إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول، بل عنوا أنّـه لايوجد في نفسه وإنّما له ثبوت للموضوع لا له وجود في نفسه، ووجوده في نفسه هو مجرّد أنّه ثابت للموضوع.

وفرق بين قولنا. وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض، وبين قولنا وجـوده في نفسه هو أنّه موجود لموضوعه؛ فإنّ الأوّل يستلزم الوجود دون الثاني.

*هذا إذا كان الكلام في مجرّد مفهوم الهلية المركّبة؛ وأمّا أنّ حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع ممّا يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء *فذلك كلام آخر.

ثمّ لاتخفىٰ عليك حكاية ماسيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني ممّا نحن بصدده إن شاء الله: إنّ وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحقّ ـ تعالىٰ ـ، فوق ماوقع في كلام بعض أئمّة الحكمة الدينية

---

* قوله: «انّ المحمول بما هو محمول...» أي مفهوم المحمول الذي هو من المعقولات الثانية.

* قوله: «هذا إذا كان الكلام في مجرد مفهوم الهيلة المركّبة» يعني هذا إذا كان الكلام في ثبوت الرابط.

* قوله: «فذلك كلام آخر» وذلك الكلام الآخر هو التحقيق في قوله ثمّ لايخفىٰ عليك حكاية ما سيقرع سمعك ...الخ.

وأكابر الفلسفة الإلهية، إنّ وجود الطبائع المادّية في نفسها هو بعينه وجودها لموادّها، وإنّ الوجود المعلول بما هو معلول مطلقاً هو وجوده لعلّته، وإنّ وجود السافل مطلقاً هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات. فقالوا: إنّ الممكنات طرّاً - مادياتها ومفارقاتها - موجودات لا لذواتها، بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب - تعالىٰ -.

ولايسع لأولئك الأكابر ولم يتيسّر لهم إلاّ هذا القدر من التوحيد، وهو كون وجود الممكن رابطياً لا رابطاً، لأنّهم لمّا قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحقّ، لكن علىٰ وجه يكون مرتبطاً إلى الحقّ ومنسوباً إليه، بحيث لايمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحقّ - تعالىٰ -.

وأمّا نحن فبفضل الله - تعالىٰ - وبرحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه في مترقّب القول ومستقبل الكلام، أنّ الممكن لايمكن تحليل وجوده إلىٰ وجود ونسبة إلى الباري، بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة، مرتبط بذاته لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطياً عندهم ورابطاً عندنا. وقد مرّت الإشارة سابقاً إلى الفرق بينهما معنىً، وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظاً، لئلّا يقع الغلط من أشتباه أحد المعنيين بالآخر بسبب أشتراك اللفظ *كما وقع لبعض.

وهم وتنبيه

إنّ بعضاً من أجلة العلماء المتأخّرين، أراد أن يصل إلىٰ مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية، فقال *في رسالته المسمّاة بـ «الزوراء»

---

* قوله: «كما وقع لبعض» ناظر إلى الدواني. وكذلك أنّ قوله: «وهم وتنبيه إنّ بعضاً من أجلة العلماء المتأخّرين...» ناظر إلى الملاّ جلال الدواني.

* قوله: «في رسالته المسمّاة بالزوراء» رسالة الزوراء وشرحها قد طبعا في تركيا. وهما من الرسائل التي ضمنتها سفينة الراغب، وهذه السفينة تحمل ٢٦٩ رسالة في الفنون العديدة منها رسالتا الزوراء وشرحها (ص٥٩٦ - ص٦١٣ ط١).

والزوراء كالحمراء جاءت لعدّة معان منها دِجْلَة بغداد ففي الصحاح: «ودجلة بغداد تسمّىٰ الزوراء». وهي المرادة هاهنا. قال الدواني في مفتتح شرحه على الزوراء:

المعقودة لبيان توحيد الوجود: «السواد إن أعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني: أنّه هيئة الجسم كان موجوداً، وإن أعتبر على أنّه ذات مستقلّة كان معدوماً؛ والثوب إن أعتبر صورة في القطن كان موجوداً، وإن أعتبر مبائناً للقطن ذاتاً على حياله كان ممتنعاً من تلك الحيثية، *فأجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق تعرف معنى

«فأوّل ما أقول: إنّ هذه الرسالة شأناً وهو أنّي رأيت في ظاهر دار السلام على قرب من شاطئ الزوراء أميرَ المؤمنين ويعسوب المسلمين علياً (ع) في مبشرة طويلة محصّلها أنّه كرّم الله وجهه كان ملتفتاً إليّ بنظر العناية، ومعتنياً بشأني بطريق الكلاية، فصار ذلك باعثاً إلى أن أعلق رسالة منعوتة باسمه العالي متبركاً به وأتلوها على روضته المقدّسة وقت التشرّف بزيارته والاكتحال بذرور تراب عتبته؛ وكنت متردّداً في تعيين المقصد في تلك الرسالة فتارة كنت أعزم أن أكتبها في تحقيق ماهيّة العلم لمناسبة قول النبي (ص): أنا مدينة العلم وعليّ بابها، وأخرى يخطر ببالي غير ذلك ولم يتعين شيء من الخواطر إلى أن وفّقني الله تعالى للاستسعاد بلثم العتبة القدسية الغروية والمشهد المقدس الحائري ـ على النبيّ وعلى ساكنها الصلاة والسلام ـ ثمّ بعد المراجعة سألني واحد من أصحابي المستعدين لدرك الحقائق ممّن كان له درك رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجايا حسن الاسم والمسمّى، وقد قرأ عليّ كتاب حكمة الإشراق للشيخ الأجلّ والحكيم الأبجل شهاب الدين السهروردي، وكنت أقرر له أثناء مباحثه هذا الكتاب طرفاً من السوانح، وأملي عليه بعضاً من اللّوائح، أن أجمعها في رسالة، فصار سؤاله باعثاً للإقدام على هذه الرسالة، فاجتمع مقاصدها في خاطري في أقرب ساعة وكنت ذاهلاً عن المقصد الأول إلى أن أتممتها، فلمّا نظرت فيها بعد التمام وجدتها بعينها هي التي كانت ترام، فتيقّنت أنّ نفحات الإمداد فيها كانت تهبّ من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوي على جودي الحكم والحلم ـ على النبيّ وعليه الصلاة والسلام والتحيّة والإكرام ـ ووسمتها بالزوراء وهي أسم لدجلة، والمناسبة ظاهرة مع مافيه من التلويح إلى أنّ هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدّسة والمواقف المؤنسة، والله تعالى مناح الغيوب فتّاح القلوب».

* قوله: «فاجعل ذلك مقياساً...» أقول: في بيان الدواني إيراد آخر غير ما أورده عليه المصنّف. وهذا الإيراد الثاني أن يقال إنّ الأعيان الثابتة سواء كانت ثابتة في الوجوب الواجبي، أو ثابتة في عقول الآدميين هي الماهيّات المعبّر عنها بالصور العلمية أيضاً. والأعيان الثابتة اصطلاح عرفاني، والماهيّات اصطلاح فلسفي. فيسأل الدواني عن قوله فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال الأعيان الثابتة ...الخ، أي ارتباط بين قول من قال الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود وبين القول بأنّ ما سواه سبحانه أي الأعيان الخارجة قائمة به؟ وذلك لأنّ الوجود في قولهم الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود هو الوجود الخارجي، والأعيان التي هي صور علمية ثابتة في الذات الصمدية أزلاً وأبداً والصور العلمية من حيث هي صور علمية ماشمّت رائحة الوجود الخارجي

قول من قال: الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود، وأنّها لم تظهر ولا تظهر أبداً، وإنّما يظهر رسمها». ـ انتهت ألفاظه ـ وقد ذكر فصولاً أخرىٰ ليست معانيها في القوّة والمتانة أقوىٰ من معنىٰ هذا الكلام في هذا المقام.

وإنّي لقضيت العجب من أدعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة الواهيّة، فإنّ الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفىٰ عند المتدرّب في الصناعات العلمية. *أو لم يقع فيه وضع احد معنيي الوجود الرابطي موضع الآخر؟! فإنّ الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولاً في الهلية المركبة لا وجود له، إلّا بمعنىٰ كونه ثبوتاً للجسم، وهذا ممّا لا يأبىٰ أن يكون للأسود بأعتبار آخر غير أعتبار كونه محمولاً في الهلية المركّبة وجود، وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم.

قولـه: «وإن أعتبر علىٰ أنّـه ذات مستقلّة كان معدوماً»، إن أراد بالذات المستقلّة الحقيقة الجوهرية؛ فكلامه حقّ لاريب فيه، لأنّ الحقيقة الجوهرية ممتنعة الثبوت للأعراض: لكن الترديد غير حاصر، لجواز أن يعتبر له ذات عرضية لها أعتبار غير أعتبار كونها صفة لشيء، بل بأعتبارها في نفسها، إذ لاشبهة في أنّ الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيّتها المأخوذة بما هي هي:

وإن أراد بها أعتبار الأسود بحسب ماهيّتها المأخوذة بنفسها، فالحكم بكونها معدومة غير مسلّم، إذ كما أنّ للجوهر وجوداً في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه، إلّا أنّ وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها، فللجوهر وجود في نفسه لنفسه، وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره، إذ قد مرّ أنّ المراد من الوجود لنفسه أن لايكون قائماً لِغيره.

ولن تشمّ: ووصف الأعيان بالثابتة للتمييز بينها وبين الأعيان الخارجة، وبالجملة كلامه هذا موهون جداً والإيراد وارد عليه حتماً وإن لم يتعرّض له المصنّف.

* قوله: «أوَلَم يقع فيه وضع...» وذلك لأنّ السواد له وجود نفسي وإن كان وجوده في الخارج كان في موضع وهذا هو معنى الوجود الرابطي على اصطلاح المصنّف وأُستاذه الميرداماد، وما أراده الدواني لبيان التوحيد هو الوجود الرابطي بمعنى الرابط. فأين أحدهما من الآخر، فتبصّر.

فصل ٢

*في أنّ الوجود علىٰ أي وجه يقال إنّه من المعقولات الثانية وبأيّ معنى يوصف بذلك

إنّ كثيراً ما يطلق المعقول الثاني *على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية، *ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم الماهيّات والنسب والإضافات.

وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية *التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابَق الحكم، والمحكيّ عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني، علىٰ أن تكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات؛ *وهٰذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولىٰ.

*فالوجود بالمعنى المصدري لا ماهو حقيقته وذاته. وكذا الشيئية والإمكان

---

* قوله: «فصل في أنّ الوجود علىٰ أي وجه يقال إنّه من المعقولات الثانية» أي علىٰ وجه المفهوم والمعنى المصدري، أو علىٰ وجه الحقيقة؟ وقوله: «وبأيّ معنى يوصف بذلك» أي بالمعنى المصطلح الحِكمي أي الفلسفي، أو المنطقي.

* وقوله: «على المحمولات العقلية» كالواجب والممكن والموجود ونحوها. وقوله: «ومباديها الانتزاعية الذهنية» كالوجوب والإمكان والامتناع والوحدة والكثرة والعلّيّة والمعلوليّة ونحوها.

* وقوله: «ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية» كالإنسانية والحيوانية ونظائرهما. وقوله: «ولوازم الماهيّات» كالزوجية والفردية ونظائرهما. وقوله: «والنسب والإضافات» كالأبوة والبنوة ونظائرهما. ومن الإضافات الوجود الرابط فافهم.

* قوله: «التي هي في الدرجة الثانية...» وأمّا الدرجة الأولىٰ من المعقولات فهي التي معروضات المعقولات الثانية كطبيعة الإنسان تعرضها الكلّيّة.

* قوله: «وهذه هي موضوعات...» أي ما قلنا في القسم الثاني من أنّ المعقول الثاني قد يطلق على المعاني المنطقيّة والمفهومات الميزانيّة ...الخ.

* وقوله: «فالوجود بالمعنى المصدري...» أي ما يقال بالفارسيّة بودن، وهو أمر عام عارض

والوجوب، *وكذا المحمولات المشتقّة منها، من المعقولات الثانية بالمعنى الأوّل المستعمل في حكمة مابعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان؛ *إذ قد تحقّق لك أنّ المعقولات الثانية هي ما مطابَقُ الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولىٰ في الذهن *علىٰ أن يعتبر قيداً له في المحكوم عليه لا شرطاً له، وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولىٰ، والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل.

*وليعلم أنّ النـظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني، وأنّ وجودها هل في النفس أو في الأعيان، وأنّ لها صلاحية الإيصال أو النفع في الإيصال من وظائف العلم الكلّي، إذ قد تبيّن فيه أنّ المعنى الكلّي قد يكون نوعاً وقد يكون جنساً أو فصلاً أو خاصّة أو عرضاً عامّاً، فالكلّي بشرط كونه هٰذه الأمور مع صلاحية كونه موصلاً أو نافعاً في الإيصال يصير موضوعاً لعلم المنطق، ثمّ ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والأعراض الذاتية يثبت في المنطق؛ والجهات أيضاً كالوجوب والامتناع والإمكان شرائط *بها تصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعة لعلم المنطق، فإنّه إذا علم في العلم الأعلىٰ أنّ الكلّي قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً وقد يكون

لأفراده، وقد دريت في أوائل الكتاب أنّه أمر زائد عند الكلّ.

* وقوله: «وكذا المحمولات المشتقّة منها...» أي الموجود والممكن والواجب والشيء ونحوها.

* وقوله: «إذ قد تحقّق لك أنّ المعقولات الثانية...» أي المعقولات الثانية بالمعنى الأخير.

* وقوله: «على أن يعتبر قيداً له...» أي علىٰ أن يعتبر كونه في الذهن قيداً له في المحكوم عليه لا شرطاً له، ووجهه لايخفىٰ فإنّ القيد كالجزء، وأمّا الشرط فكالملاصق والمصاحب مثلاً، والأوّل لاينفك عن الشيء بخلاف الثاني.

* قوله: «وليعلم انّ النظر في اثبات...» كما أنّ إثبات وجود موضوعات جميع المسائل من وظائف العلم الكلّيّ. مثلاً أنّ المهندس يبحث عن أحكام الدائرة وأمّا اثبات الدائرة فعلىٰ عهدة العلم الكلّيّ وقد أثبت الشيخ وجود الدائرة بثلاثة براهين في الفصل التّاسع من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء (ج٢ ط١ ص٣٦٤ـ٣٦٨).

* قوله: «بها تصير المعقولات الثانية...» تقييدها بالثانية كتقييد الهيولىٰ بالثانية فإنّه لاينافي كونها ثالثة ورابعة فصاعداً.

ممتنعاً صار الكلّي بهٰذه الشرائط موضوعاً للمنطق. وقِس عليه سائر الموضوعات في أنّ إثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول إلىٰ علم هو أعلىٰ منها. وأمّا تحديدها وتحقيق ماهيّاتها فيكون في العلم الأسفل لا في العلم الأعلىٰ. *وهذا أيضاً يشعر لنا بأنّ الوجود للشيء متقدّم علىٰ ماهيّته، وأنّ أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهيّة علىٰ مانحن بصدده.

*تبصرة:

إنّ من الصفات مالها وجود في الذهن والعين جميعاً، سواء كان وجوده انضمامياً كالبياض وهو مايكون لها صورة في الأعيان، أو انتزاعياً كالعمىٰ بمعنىٰ أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة. وصورة كلّ شيء عندنا نحو وجودها الخاص به ـ بناءً علىٰ طريقتنا من نفي وقوع الماهيّات في الأعيان، ونفي مجعوليتها، بل الواقع في الأعيان بالذات منحصر في الوجود، ولاحظّ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان ـ وكون الماهيّات في الأعيان

---

* قوله: «وهذا أيضاً يشعر لنا...» أي ثبوت وجود الموضوعات وإثباته في العلم الأعلىٰ، وتحقيق ماهيّاتها في العلم الأسفل يشعرنا بأصالة الوجود وبأنّ الوجود أثر الجاعل.

* قوله: «تبصرة انّ من الصفات...» المراد من الصورة في الأعيان هو مابه الشيء بالفعل، وفسّرها على مبنى الحكمة المتعالية بقوله: وصورة كلّ شيء عندنا نحو وجودها الخاص به، وبهذا المعنىٰ يقال إنّه سبحانه صورة الصور.

إعلم أنّ الماهيّات لو كانت أصيلة فهي المجعولات بالذات والوجود أمر اعتباري، وإن كان الأصل هو الوجود ـ كما هو الحق ـ فهاهنا لحاظان: لحاظ ظهور اسمي الواحد القهار اللّذين يعبر عنهما بالأحد ـ أي الواحد والقهار اذا ركّبا صارا أحداً ـ فحينئذ جميع الكثرات مقهورة في الواحد القهّار، فالأمر على الأول أبين، وعلى الثاني أيضاً ليس في الأعيان إلّا الموجودات المنتزعة منها حدودها. فحينئذ عند العقول الجزئية للماهيّات وجود، وعند المتألّه بالحكمة المتعالية والعرفان الأعلىٰ كان إسناد الوجود إلى الماهيّات مجازاً؛ فلا تناقض في كلمات صاحب الأسفار حيث يقول تارة بأنّها موجودة، وتارة بأنّ وجودها بمعنىٰ وجود أفرادها، وليس هذا معنىٰ كلام المتكلّمين كالتفتازاني في تهذيب المنطق من أنّ وجود الكلّيّ الطبيعي بمعنىٰ وجود أشخاصه. وإن شئت فارجع إلى اللآلي المنتظمة وتعاليقنا عليها نثر الدراري على نظم اللآلي.

عبارة عن أتحادها مع نحو من حقيقة الوجود، *لا على الوجه الذي ذهب إليه النافون للكلّي الطبيعي.

ومن الصفات ماليس لها وجود عيني *بأحد من الوجهين المذكورين أصلاً، إنّما وجودها العيني هو أنّها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص؛ كما أنّه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أنّ الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد، فكذلك ليس معناه أنّ زيداً في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل.

*والمعقولات الثانية بالوجه الأعمّ لا يلزمها أن لاتقع إلّا في العقود الذهنية، إذ ربما يكون مطابق الحكم، والمحكيّ عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقـولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيّات ـ وإن كان ظرف العروض هو الذهن ـ فتصدق العقود حقيقية، كقولنا الماهيّة ممكنة والأربعة زوج. والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى، لكنّ

---

* قولـه: «لا على الوجه الذي ذهب إليه النافون للكلّيّ الطبيعي» أي القائلون بأنّ الكلّيّ الطبيعي منتف عن الأعيان رأساً. كما قال الحكيم السبزواري في شرحه على اللآلي المنتظمة: إنّما الخلاف في وجود الكلّيّ الطبيعي هل هو منتفٍ عن الأعيان رأساً، أو موجود ...الخ.

* قوله: «بأحدٍ من الوجهين المذكورين» يعني بالوجهين الانضمامي والانتزاعي من الصفات. وقـوله كما أنّه ليس إشارة إلى الوجه الأوّل من الوجهين أي بأن يكون وجودها أنضمامياً. وقوله: فكذلك ليس معناه. إشارة إلى نفي الوجود العيني بأن يكون وجودها انتزاعياً.

* قوله: «والمعقولات الثانية بالوجه الأعمّ...» يريد أن يبيّن أنّ المعقول الثاني المصطلح للفلسفي أعمّ من المعقول الثاني المصطلح للمنطقي. وجملة الأمر في ذلك ما حرّره الحكيم السبزواري في غرر الفرائد بقوله: «إنّ العارض ثلاثة أقسام: عارض يكون عروضه للمعروض واتّصاف المعروض به في الخارج كالسواد، وظاهر أنّه معقول أوّل بكلا الاصطلاحين. وعارض فيه كلاهما في العقل كالكلّيّة. وعارض عروضه في العقل ولكن الاتّصاف به في الخارج كالأبوّة فإنّها وإن لم يحاذها شيء في الخارج كالكلّيّة لكن اتّصاف الأب به في الخارج. وكلاهما معقول ثان، والأول المعقود به من القضايا قضية ذهنية، والثاني المعقود به منها قضية حقيقية. ووجه التسمية على الأول ظاهر لأنّه إذا عقل عارضاً لايعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر. وأمّا على الثاني فلأنّه مالم يتطرّق تحليل العقل ولم يعقل معروض أولاً لم يعقل عارض ثانياً» (ص ٣٤ و ٣٥ ط الناصري).

المعقودات بها لا تكون إلّا قضايا ذهنية كما علمت، بخلاف ماهي بالمعنى الأعمّ الدائر بين الفلاسفة، فإنّ المنعقد بها من القضايا صنفان: حقيقية، وذهنية صرفة.

ذكر *تنبيهي وتعقيب تحصيلي

إنّ رهطاً من القوم قد جوّزوا كون الصفات عدمية مع اتّصاف الموصوفات

---

* قوله: «ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي إنّ رهطاً من القوم...» إعلم أنّهم يصفون الأشياء بأوصاف عدمية كقولهم زيد أعمىٰ، وهو جاهل، وهو أب؛ وإذا لم تكن الصفة موجودة فكيف يوصف الشيء بالصفة العدميّة؟ فهذه مسألة عويصة لا بدّ من حلّها ودقّة النظر فيها. فمذهب المصنّف ـ وهو الحق ـ أنّ اتّصاف شيء بشيء انّما يتحقّق في ما كان للموصوف والصفة كليهما نحو وجود في ظرف الاتصاف حتىٰ للصفات التي من قبيل الإضافيات وأعدام الملكات ونحوهما.

وذهب رهط من القوم إلىٰ أنّه يجوز أن توصف الأشياء بصفات عدميّة. سواء كان الاتّصاف في نفس الأمر أو في الخارج أو في الذهن حيث صرّحوا في كلامهم بأنّ هذا المعنىٰ يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتّصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل لصحّ له انتزاع تلك الصفة عنه.

وأقول: إنّهم تارة حكموا بأنّ الاتصاف لايقتضي وجود الصفة في ظرف اتّصاف الموصوف بها، وتارة حكموا في الاتّصاف بحيث لو لاحظه العقل لصحّ له انتزاع تلك الصفة عنه؛ ولا يخفىٰ عليك أنّ بينهما تنافياً وتناكراً وتهافتاً لأنّه إذا كانت الصفة عدميّة محضة ولم يكن لها حظ من الوجود في ظرف الاتّصاف أصلًا فكيف يصحّ للعقل انتزاع تلك الصفة عن موصوفها أي وكيف ينتزع عن محلّ لم يتّصف بأمر أصلًا ذلك الأمر أعني الصفة عن ذلك المحل؟ فإذا صحّ له الانتزاع فلا بدّ من تقرّر أمر فيه. فصحة الانتزاع حاكية وكاشفة عن ثبوت الصفة لا محالة.

ثمّ أقول: إن كان ظرف اتّصاف الموصوف بصفة خارجياً كانت القضية المعقودة خارجية، وإن كان ذهنياً كانت ذهنية؛ فعلىٰ أي حال لا بدّ من تحقّق وجود رابط في النسبة في ظرف الاتّصاف والنسبة؛ والوجود الرابط وجود إضافي لايتحقّق إلّا إذا كان طرفا الإضافة متحقّقة، فكيف يصح وجود النسبة وتحقّقها مع صدق أحد طرفي النسبة.

ثمّ اتكاء كلامنا في ظرف الاتّصاف والنسبة انّما كان لدفع توهّم، وهو أنّ يقال يكفي في تحقّق الوجود الرابط أحد طرفي النسبة وهو الموصوف في الخارج، والآخر وهو الصفة في الذهن. فلو توهّم هذا لكانت القضية المعقودة بعضها خارجي وبعضها ذهني، وهذا مع أنّه قول مستنكر لايثبت المطلوب لأنّ ظرف الاتّصاف إذا كان في الخارج فلا بدّ من أن تكون الصفة خارجية أيضاً، وإن كان في الذهن

بها في نفس الأمر. وبيّن بعض أجلّتهم ذلك بقوله: «إنّ معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه؛ ولاشكّ أنّ هذا المعنىٰ يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف، إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم؛ ولا يقتضي وجود الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صحّ له انتزاع تلك الصفة عنه؛ وقِس علىٰ ماذكرناه الحال في الاتصاف الذهني، فإنّ مصداق الحكم بكلّية الإنسان هو وجوده في الذهن علىٰ وجه خاصّ يصير مبدأً لانتزاع العقل الكلّية منه، ثمّ حمل عليه اشتقاقاً. فمعنىٰ كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأً لصحة انتزاع العقل ذلك الاتّصاف عنه». ـ إنتهىٰ كلامه ـ وفيه محلّ

فهي أيضاً ذهنية.

ثمّ إنّ المصنّف ردّ ذلك الرهط بثلاثة أوجه: أحدها قوله والحق أنّ الاتّصاف نسبة بين شيئين ...الخ وتمسّك في هذا الوجه بقول الشيخ وبهمنيار من أنّ الصفة إن كانت معدومة... الخ.

والـوجه الثاني قوله: وربّما كان حظّ الصفة من الوجود أقوىٰ وآكد من حظّ الموصوف بها منه...الخ. وهذا الوجه تمهيد وتوطئة أيضاً للوجه الثالث. وحاصل هذا الوجه إذا كان بعض الصفات أقوىٰ وجوداً وآكد تحصّلاً من موصوفها فكيف يصحّ للرهط المذكور وقائلهم أن يقولوا انّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتّصاف ولا يقتضي وجود الصفة فيه، مع أنّ بعض الصفات أقوىٰ وجوداً من موصوفه، ففي هذا المورد ينبغي أن يقال إنّ هذا المعنىٰ يقتضي وجود تلك الصفة في ظرف الاتّصاف ولا يقتضي وجود الموصوف فيه كما قال فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة ليس له وجه.

والوجه الثالث قوله بل لأحد أن يعكس الأمر ...الخ. ثمّ عقّب البحث بالتنبيه، وغرضه منه أنّ النسبة تقتضي وجود الطرفين، غاية الأمر أنّ أنحاء الوجود متفاوتة يبتدئ من الغني المطلق إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أنزل الموجودات يكون وجوده الجوهري عين تقومها بالصورة الحالّة فيه، يعني به الهيولىٰ الأولىٰ؛ وإذا كان حال الجوهر هكذا في النزول فما ظنّك بالأعراض. ثم تمسّك في التنبيه بقول أئمّة الحكمة من أنّهم عرفوا الحكمة بأنّها علم بأحوال ...الخ. وجملة الأمر في ذلك أنّ الأوصاف وإن كانت وجودات في نهاية الضعف والنزول فلا بدّ لها من تقرّر في ظرف اتّصاف موصوفها بها. فهذا التنبيه تفصيل ما أتى به في الوجه الأول كما لايخفىٰ على المتأمّل في الكتاب، علىٰ أنّه لإماطة أذى عن طريق سلّاك العلم أيضاً.

أنظار كما لا يخفىٰ.

والحقّ أنّ الإتصـاف نسبـة بين شيئين متغائرين بحسب الوجود في ظرف الإتّصـاف. فالحكم بوجـود أحـد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الإتّصاف فيه تحكّم. نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية، ولكلّ منها حظّ خاصّ من الوجود ليس للآخر منها. فلكلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود تترتّب عليها آثار مختصة بها حتّى الإضافيات وأعدام الملكات والقوىٰ والاستعدادات، فإنّ لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود والتحصّل لايمكن الاتصاف بها إلّا عند وجودها لموصوفاتها.

ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة. فكما أنّ البياض إذا لم يكن موجوداً للجسم وجوداً عينياً به يكون موجوديته ونحو حصوله الخارجي لايمكن وصف ذلك الجسم بأنّه أبيض وصفاً مطابقاً لما في نفس الأمر، فكذلك حكم اتّصاف الحيوان بكونه أعمىٰ، واتّصاف السماء بكونها فوق الأرض، وغيرهما.

*فما وقع في كتب أهل الفنّ كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه، من أنّ الصفـة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء، فإنّ المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر، معناه ماذكرناه؛ فلا يوجب نقضاً عليه اتّصاف الأشياء بالاضافيات والأعدام والقوىٰ، لما دريت من أنّ لها حظّاً من الوجود ضعيفاً هو شرط اتصاف موصوفاتها بها، وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتّصاف بها؛ وربما كان حظّ الصفة من الوجود أقوىٰ وآكد من حظّ المـوصـوف بهـا منـه، وذلك كما في اتّصاف الهيولى الأولىٰ بالصورتين الجسمية والطبيعية، بل اتّصاف كلّ مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه ـ إن شاء الله ـ. فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له

---

* قوله: «فما وقع في كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ...» يعني أنّهم لايعنون المعدوم ـ أي عدم الصفة ـ من جميع الوجوه حتىٰ يتمسك ذلك الرهط من القوم بظاهر عبارتهم فيجعلوه مؤيّداً لما ذهبوا إليه من جواز كون الصفات عدميّة. بل ما وقع في كتب أهل الفن فهو بالوجه الذي أشرنا إليه.

وجه؛ بل لأحد أن يعكس الأمر في تعميمه حسب مالم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتّصاف بأن يقول: معنى الاتّصاف في كلّ ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف، أعمّ من أن يكون بآنضمامها به أو بآنتزاعه منها، ثمّ يدّعي بعد هذا التعميم والتقرير أنّه لاشكّ أنّ هذا المعنىٰ يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتّصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره.

فقد تحقّق أنّ ماذكره من الفرق بين طرفي الاتّصاف في الثبوت وعدمه *سُخف من القول لايرتضيه ذو تدبّر.

*تنبيه:

ولعلّك علىٰ هدىً من فضل ربّك في تعرّف حال مراتب الأكوان في الكمال والنقص وتحصّلات الأشياء في القوّة والضعف والمتانة والقصور، فعليك أن تدفع بهذا عاراً عظيماً يتوهّم القاصرون عن غايات الأنظار وروده علىٰ أولياء الحكمة وأئمّة العلم، *وتميط به الأذىٰ عن طريق السلّاك الناهجين طريق الحق؛ وهو انّهم عرّفوا الحكمة بأنّها علم بأحوال الموجودات الخارجية علىٰ ماهي عليها في الواقع، وعدّوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثانية *وأحوال أنواع المقولات السبع

---

* قوله: «سخف من القول» السخف كالسحت، والسخيف كما في بعض النسخ سخيف.

* وقوله: «تنبيه، ولعلّك علىٰ هدًى...» أي لو اعترض معترض بأنّ الحكماء قالوا الحكمة علم بأحوال الموجودات الخارجية علىٰ ما هي عليها في الواقع، فلِمَ بحث الحكماء عن معرفة المعقولات الثانية وأحوال أنواع المقولات السبع النسبية ونظائرها؟. والجواب عنه هو أنّ الوجود لكلّ شيء من الأشياء حتىٰ تلك المعقولات والمقولات ونظائرها له مرتبة خاصة من الظهور ...الخ.

* وقوله: «وتميط به الأذىٰ...» عطف على قوله تدفع. والإماطة الإزالة. ثمّ لايخفىٰ عليك وجه تشنيعه وتقبيحه ذلك الاعتراض من قوله وتميط به الأذىٰ. والمروي من كتاب الطهارة من البحار: «إذا دخلت الغائط فقل أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم؛ فإذا فرغت فقل: الحمد لله الذي أماط عنّي الأذىٰ وهنّأني طعامي وعافاني من البلوىٰ». (البحار ط١ الكمپاني ج١٨ ص٤٢).

* وقـوله: «وأحوال انواع المقولات السبع النسبية» وهي ما سوى الجوهر والكم والكيف من الأين والمتىٰ والجدة والوضع والفعل والانفعال والمضاف.

النسبية: بأن تذكّر ماأصّلناه من أنّ الوجود لكلّ شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول، وغاية المجد والعلوّ أن يكون قيّوماً غنياً واجباً بالذات غير متعلّق القوام بغيره أصلاً، فيكون بما هو هو فعلية محضة، مقدّسة عن جميع شوائب القوّة والإمكان والنقص والقصور، وماسواه مصحوب بالقصور والإمكان الذاتيين علىٰ تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيها، فكلّ مابعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره أشدّ وإمكانه أكثر، إلىٰ أن ينتهي الوجود إلىٰ غاية من النزول والخسّة، *يكون وجودها الجوهري عين تقوّمها بالصورة الحالّة فيه، وفعليتها محض القوّة والاستعداد، ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارةً ووحدتها الاتصالية أُخرىٰ.

وإذا علمت هذا النحـو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنّك بالأعراض؟ إلىٰ م ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسّة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتية والاستعدادية، فقد انتهت الأعراض في الخسّة إلىٰ عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوّق والطلب والسلوك إلىٰ عرض آخر كيفيّ أو أينيّ أو كَميّ أو وضعيّ علىٰ سبيل التجزّي والتدريج والمهلة، فهذا حظّ ذلك العرض المسمّىٰ بالحركة من الوجود العيني، فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولىٰ أثبت لها هذا النحـو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام، كيف!

---

* وقوله: «يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيه...» يعني به الهيولى الأولىٰ. وقوله: «ووحدتها الشخصية...» لا تثلم وحدتها الشخصية كثرتها الانفصالية تارة، ووحدتها الاتصالية تارة أخرىٰ لما برهن في محلّه.

إعلم أنّه ـ قدّس سرّه ـ قال بناءً على مذهب الجمهور: إنّ للهيولىٰ وحدة شخصية، وإلاّ فالهيولي عنده ليست شخصاً واحداً بل متجدّدة آناً فآناً بحركة صورتها الجوهرية كما سيأتي كلامه في ذلك في عدّة مواضع من الأسفار: منها في الفصل الثاني من الفن الثاني من الجواهر والأعراض؛ وقال في آخر ذاك الفصل: ومن هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلاّمة الخفري وغيره زعموا أنّ الهيولىٰ شخص واحد تتوارد عليه الصور والهيئات، ومثّلوها بالبحر والصور بالأمواج؛ ولو عكسوا الأمر لكان يشبه أن يكون أولىٰ فإنّ وجود الهيولىٰ تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعدّداً والتابع بما هو تابع واحداً شخصيّاً وقد برهن على أنّ ما بالفعل مطلقاً متقدّم على ما بالقوّة؟ (ج٢ ط١ ص١١٩).

وإثبات نحو آخر من الوجود *وهو القارّ لها هو الجهل المضادّ للحكمة.

فصل ٣
*في أنّ الوجود خير محض

هذه المسألة أنّما تتّضح حقّ اتضاحها بعد ما ثبت أنّ لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البديهيات الأولية مصداقاً في الخارج وحقيقة وذاتاً في الأعيان، وأنّ حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع، لا بالمعنى المصدري *كما ظنّه المتأخّرون كلّهم، بل بمعنىٰ أنّها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع، سواء كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهيّة.

وأمّا من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتاً سوىٰ هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصوّر، *فيصعب عليه بل لايجوز له دعوىٰ كون

---

* قوله: «وهو القار لها» لأنّ الحركة ذاتها غير قارّة فكيف يتوقّع منها القرار؟ وفيه تعريض لطيف وتشنيع عجيب على ذلك الرهط من القوم، فتبصّر.

* قوله: «فصل في أنّ الوجود خير محض...» الحري أن يقال: فصل فيه ثلاث مسائل: الأولىٰ في أنّ الوجود خير محض والعدم شرّ محض؛ والثانية في أنّ الخير ذو درجات؛ والثالثة في أنّ الشرّ الحقيقي غير مقضي البتّة والشرّ الغير الحقيقي مقضي بالعرض.

ويبحث عن الأولىٰ من أوّل الفصل إلى قوله: فالوجود خير محض والعدم شرّ محض. وعن الثانية من قوله: فكلّ ما وجوده أتمّ ـ إلى قوله: ثمّ اعلم أنّ الوجودات باقية. وعن الثالثة من قوله: ثمّ اعلم إلى آخر الفصل.

* قوله: «كما ظنّه المتأخّرون كلّهم» يعني بالمتأخّرين القائلين بأصالة الماهيّة واعتبارية الوجود. وإنّما قال المتأخّرون لأن القول بأصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود نشأ من الشيخ السهروردي الإشراقي ثمّ اشتهر بين الناس بعده، وأمّا القدماء أعني الذين كانوا قبل الشيخ الإشراقي فلم يتفوّه أحد بذلك، وأنت لاتجد البحث عن اختلاف أصالة الوجود والماهيّة في كتب الشيخ الرئيس ورسائل الفارابي والكندي وغيرهم من المتقدّمين.

* قوله: «فيصعب عليه» كما يصعب عليه أمور: منها التوحيد الصمدي الذي لا جوف له، ومنها علمه سبحانه بالجزئي من حيث هو جزئي، ومنها حدوث الكثير عن الواحد، ومنها ربط الكثرة بالوحدة، ومنها قيام الأشياء به تعالىٰ شأنه، وغيرها من أمّهات المسائل الحكمية.

الوجود خيراً محضاً. *لأنّ معنى الخير ما يُؤثَر عند العقلاء وتشتاق إليه الأشياء وتطلبه الموجودات وتدور عليه طبعاً وإرادة وجبلّة. *وَبيِّنٌ أنّ الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري، ولايكون مبتغاها ومقصودها مفهوماً ذهنياً ومعقولاً ثانويّاً. وهذا في غاية الظهور والجلاء لا يليق أن يخفىٰ بطلانه علىٰ أوائل العقول الإنسانية من غير رجوعها إلى ٱستعمال الفكر والرويّة.

فإذا تحقّق أنّ وجود كلّ شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيّوم الواجب بالذات المنوّر للماهيّات ومخرجها من ظلمات العدم إلىٰ نور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلىٰ حقيقة الوجود، سواء كان مجرداً عن شوب الشرّية ـ التي هي عبارة إمّا عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقده وٱمتناعه رأساً ـ أو لايكون. فالشرّ مطلقاً عدميّ: إمّا عدم ذات ما، أو عدم كمال وتمام في ذات ما، أو في صفة من صفاته الكمالية الوجودية: فالشرّ لا ذات له أصلاً.

*وأمّا الماهيّات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لاتوصف بخيرية ولا شرّية، لأنّها لا موجودة ولا معدومة بٱعتبار أنفسها، ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قرّرناه مراراً خيريتها، وعدمها شرّيتها.

فالوجود خير محض والعدم شرّ محض، *فكلّ ماوجوده أتمّ وأكمل فخيريته أشدّ وأعلىٰ ممّا هو دونه؛ فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوّة وحقّية بلا بطلان ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص

---

* وقوله: «لأنّ معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء» يؤثر مبني للمفعول من الإيثار.

* قوله: «وبيّن أنّ الأشياء...» كلمة بيّن وصف لا فعل.

* قوله: «وأمّا الماهيّات الإمكانية...» الماهيّات الإمكانية هي الأعيان الثابتة؛ والأولىٰ على اصطلاح الفلسفي، والثانية على اصطلاح العارف. وقوله في العقول متعلّق بالثابتة، والعقول هي عقول الآدميين وأذهانهم لا العقول المفارقة المرسلة فلا تغفل. وقوله على النحو الذي قرّرناه، ذلك النحو هو إفاضة نور الوجود عليها من الواجب.

* قوله: «فكلّ ما وجوده أتمّ...» شروع في بيان المسألة الثانية. وقوله: «فخير الخيرات» مبتدأ، وقوله: «حيث يكون وجود...» خبر له، ويكون تامّة.

وبقاء بلا تغيّر ودوام بلا تجدّد؛ ثمّ الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية، وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد، والأتمّ فالأتمّ إلى الأنقص فالأنقص، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أقصىٰ مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظّها من الوجود هو عُرْيُها في ذاتها عن الوجود، وفعليتها هي كونها قوّةَ وجوداتِ الأشياء، وتمامها نقصانها، وشرفها خسّتها، وفعلها قبولها، وتحصّلها إبهامها، وفصلها جنسها، كما سيرد عليك برهانه في موضعه؛ فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام، علىٰ أنّها شبكة بها تصطاد النفوس الناطقة التي هي *طيور سماوية لها أقفاص عنصرية.

*ثمّ اعلم: أنّ الوجودات باقية علىٰ خيريتها الأصلية والعرضية أيضاً مادامت

---

* قوله: «طيور سماوية لها أقفاص عنصرية» البدن مرتبة نازلة للنفس الناطقة واطلاق القفص عليه تعبير خطابي كما في ألسنة مشايخ العرفان نظماً ونثراً قال العارف السعدي:

خبرداری ای استخوان قفس　　كه جان تو مرغيی است نامش نفس

چو مرغ از قفس رفت و بگسست قيد　　دگرره نگردد بدام توصيد

وفي ديواني (ص١١٧ ط):

قفس تن شده پابند روان　　همتی كو قفسم را شكنم

وقوله طيور سماوية ناظر إلى المأثور المروي عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ: الأرواح طيور سماوية في أقفاص الأشباح البشرية. إذا التفتت بالعلم صارت ملائكة، وإذا التفتت بالجهل صارت حشرات الأرض» (مطلع الشمس ـ ط١ من الحجري ـ ج٢ ـ ص٢٤٧).

* قوله: «ثمّ اعلم أنّ الوجودات...» شروع في بيان المسألة الثالثة. إعلم أنّ البحث عن وقوع الشرور على وجهين: أحدهما ناشئ عن الماهيّات أي عن حدود الموجودات فهذا الشرّ هو بمعنىٰ فقد الكمال ولا يخلو ممكن عنه لأنّ الكمال المطلق هو الوجود الصمدي.

وثاني الوجهين هو الشر بمعنىٰ إصابة الأذىٰ والألم إلى الغير وهذا الوجه يختص بعالم الطبيعة فهذا العالم مع مافيه من الشرّ الأول، يصدر عن الشرّ إلى الغير، ولكن هذا الشر غير حقيقي وغير مقضي بالذات كما أنّ أصل الماهيات التي هي منبع الشرور على الوجه الأوّل أيضاً غير مقضي بالذات بل مقضي بالعرض لأنّها مجعولة بالعرض فالشرّ مطلقاً مقضي بالعرض، فافهم.

وارجع في البحث عن وجوه الشرّ وكيفيّة دخوله في القضاء الإلهي إلى الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيّات الشفاء (ج٢ ط١ ص٦٢٨ ـ ٦٣٤).

هي غير نازلة إلىٰ عالم التصادم والتضاد، ولم تنته سلسلتها إلىٰ حيّز المكان والزمان؛ وأمّا إذا انجرّت سلسلة الوجود إلىٰ عالم الأجسام والظلمات، ومضائق الأكوان والازدحامات، فبعض الوجودات مع أنّه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس إلىٰ مالا يستضرّ به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه، *لكنّه بالقياس إلىٰ ما يستضرّ به أو يتأذّىٰ منه أو ينعدم به يوصف بالشرّية، لأنّه يؤدّي إلىٰ عدم ذات أو عدم كمال لذات؛ فيكون الشرّ بالذات *أحد هذين العدمين، لا الوجود بما هو وجود لأنّه خير محض كما علمت.

فالشرّ الحقيقي غير مقضيّ ألبتة، والشرّ الغير الحقيقي مقضيّ بالعرض، للزومه لما هو خير حقيقي، ومقضيّ بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته؛ وقد مرّ أنّ لوازم الماهيّات غير مستندة إلى الجاعل، والشرور منبعها قصورات الإنّيّات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتمّ والجمال الأعظم.

---

* قوله: «لكنّه بالقياس إلى ما يستضرّ به...» يعني أنّ مافي هذه النشأة من موجودات الطبيعة ليس واحد منها بشر مطلقاً بل قد يكون بعض منها شرّاً بالقياس والنسبة؛ مثلاً أنّ الماء خير حقيقي ومقضي بالذات قد يكون موجباً لهلاك إنسان. وكما أفاد الشيخ في آخر الفصل الثاني من المقالة السابعة من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء أنّ ريق الإنسان الصائم قتال للهوامّ (ج١ ط١ من المطبوع على الحجر ص٤١٧) وريقه سبب حياته. وكذا سموم الهوام أسباب حياتها وأنّها توجب هلاك الإنسان. وفي ذلك قال العارف الرومي في أول الدفتر الرابع من المثنوي:

در زمانه هيچ زهر و قند نيست	كه يكى را پا دگر را بند نيست
زهر مار آن مار را باشد حيات	نسبتش با آدمى آمد ممات
خلق آبى را بود دريا چو باغ	خلق خاكى را بود آن درد و داغ
پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد اين را هم بدان

* قوله: «أحد هذين العدمين» أي العدم بالذات، وعدم الكمال لذات. وقوله: «والشر الغير الحقيقي» كإحراق النار مثلاً إنساناً. وقوله: «وقد مرّ أنّ لوازم الماهيّات...» ناظر إلىٰ أنّ الشرّ على الوجه الأوّل الذي تقدّم بيانه غير مجعول بالذات وغير مقضي، كما أنّ الشرّ في الطبيعيات أيضاً غير مقضي رأساً، ودخول الشرّ في النظام الوجودي عرضي.

فصل ٤
*في أنّ الوجود لا ضدّ له ولا مثل له

*تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين ممّا يقعان *تحت جنس واحد غير عالٍ كما سيأتي في مباحث التقابل. والوجود من حيث هو وجود قد مرّ أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد، وأيضاً من شرط المتضادّين بما هما متضادّان أن تكون بينهما غاية الخلاف، وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان كذلك، ولا أيضاً بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك، *وإذ لا طبيعة أعمّ من الـوجود يندرج هو تحتها، ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها، فلا يتصوّر لطبيعة الوجود مثل أيضاً.

نعم، الوجودات الخاصّة بأعتبار تخصّصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير

---

* قوله: «فصل في أنّ الوجود لا ضدّ له ولا مثل له» المصنّف ناظر في هذا الفصل كثيراً إلى تحقيقات العلّامة القيصري في الفصل الأوّل من فصول شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر، وكثيراً ما يأتي بعباراته ويحكيها.

* قوله: «تقابل التضاد من شرطه...» التضاد بالمعنى المذكور في الكتاب هو التضاد بمعناه المتعارف عند الخاصّة، وأمّا التضاد عند الجمهور فهو يقال على ما مساوٍ في القوة ممانع، ولا يخفى عليك أن الله سبحانه ليس له ضدّ بهذا المعنى أيضاً لأنّ ماسواه معلوله عنت الوجوه للحيّ القيّوم. وكان الأولى أن يأتي المصنّف بالتضاد بهذا المعنى أيضاً كما فعله الشيخ في الفصل السادس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات حيث قال: «إشارة. الضدّ يقال عند الجمهور على مساوٍ في القوّة ممانع. وكلّ ما سوى الأول فمعلول والمعلول لايساوي المبدأ الواجب فلا ضدّ للأوّل من هذا الوجه. ويقال عند الخاصّة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً، والأوّل (أي الأوّل تعالى) لايتعلّق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع، فالأول لا ضدّ له بوجه».

* وقوله: «تحت جنس غير عال» أي تحت جنس قريب. وقوله: «بما هما وجودان كذلك» أي كذلك بينهما غاية الخلاف. وكذلك قوله: «القابلة للوجود كذلك».

* قوله: «وإذ لا طبيعة أعم...» يعني لما لم يكن للوجود جنس فلا ضدّ له. ثم لما لم يكن للوجود جنس فلا فصل له، وإذ لا فصل له فلا ماهيّة نوعيّة له فلا مثل له إذ المثلان هما المتشاركان في الماهيّة النوعية.

حقيقة الوجود قد يقع فيها التضادّ والتماثل، فالوجود بما هو وجود لاضدّ له ولا مثل له، كيف والضدّان *والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان، وموجودية الوجود بنفسه لابما يزيد عليه، فخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقّق أمثالها، فصدق فيه ليس كمثله شيء، وبه يتحقّق الضدّان ويتقوّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدّين ويتجلّىٰ في هوية المثلين وغيرهما؛ وهذه الحيثيات إنّما هي بأعتبار التعيّنات والتنزّلات، وأمّا بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فتضمحلّ فيه الحيثيات كلّها وتتّحد معه الجهات جميعها، *فإنّ جميع الصفات الوجودية المتقابلة أو المتشابهة مستهلكة في عين الوجود، فلا مغائرة إلّا في أعتبار العقل.

---

* قوله: «والمتماثلان موجودان» أي موجودان بوجود زائد بخلاف موجودية الوجود فإنّه موجود بنفسه لا بما يزيد عليه. وعلى هذا المعنىٰ كان الكاف في ليس كمثله شيء زائداً.

وقوله: «وبه يتحقّق المثلان» أي بالوجود، بل الوجود هو الذي يظهر بصورة الضدّين. والعبارات هذه من الفصل الأوّل من شرح القيصري على فصوص الحكم. وقوله: «باعتبار التعيّنات والتنزّلات» أمّا التعيّنات فعلىٰ أن يكون الوجود واحداً شخصياً وزانه مع الكثرات الخلقية وزان النوع مع أفراده كما في مقدّمة تمهيد القواعد لابن تركة، وإن كان الواقع أعلىٰ وأشمخ من هذا الوزان؛ وأمّا التنزّلات فعلىٰ أن يكون الوجود حقيقة فاردة مشكّكة ذات مراتب، فالأول هو طريقة أهل الله من العارفين، والثاني هو مبنى الحكمة المتعالية.

* قوله: «فإنّ جميع الصفات الوجوديّة المتقابلة» كما قال العارف الخـرّاز وهو وجه من وجـوه الحق ولسان من ألسنته: إنّ الله لايعرف إلّا بجمعه بين الأضداد كما في الفص الإدريسي من فصوص الحكم. والصفات المتقابلة هي صفات اللّطف والقهر، والمتشابهة كالصفات اللّطفية نحو الرّحمن والرّحيم والغفور والغافر والعفوّ والرؤوف ونظائرها؛ أو كالصفات القهرية نحو المنتقم والمذل والقهّار والجبّـار وشديد العقاب ونظائرها. ولنا في رسالتنا الفارسيّة الموسومة بـ«وحدت از ديدگاه عـارف وحكيم» مطالب في المقام، منها: از كلام هدايت انجام اهل كشف و تحقيق مستفاد است كه نهايت كمال هر صفتى به آن تواند بود كه از عروض مخالف زوال نيابد و فتور نپذيرد، بلكه با مقابل خود در سلك التيام انتظام يافته از آن جمعيّت قوّت گيرد، لهذا در آيات قرآنى و روايات سفراى روحانى در عقـود فرائد اسماء وصفات الهى معانى متقابله بسيار واقع شده است مثل هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، ومثل لطيف وقهّار، ونافع وضار، وقابض وباسط، وخافض ورافع، وهادي ومضلّ، ومعزّ ومذلّ.

*وأمّا ما يتمسّك في ذلك، بأنّ اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء *يوجب عروضها لما فرض ضدّاً أو مثلاً لها، فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين، بالفعل أو بالإمكان، وعروض أحد الضدّين أو المثلين للآخر فليس بشيء؛ لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات، لعدم عروضها للمعدوم بما هو معدوم لابما هو أحد المعقولات، *فلو التزم أن يكون لها ضدّ أو مثل لايمكن أن يتحقّق في وجود أو وهم بما هو كذلك لابما هو أحد المفهومات لم تكن القاعدة شاملة، ففات ما ادّعى إثباته *ثمّ عروض الشيء لضدّه غير واضح الفساد.

تتمّة

فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها، كيف وما

---

* قوله: «وأمّا ما يتمسّك في ذلك...» في ذلك أي أنّ الوجود لا ضدّ له ولا مثل له. والعبارة في بعض المخطوطات هكذا: «وأمّا ماتمسّك في ذلك بأنّ اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدّاً أو مثلاً لها فيلزم اجتماع الضدّين أو المثلين فليس بشيء ...الخ». وهذه العبارة لا غبار عليها، ومعناها مستقيم. وأمّا ما في المطبوعة فقوله: «عروض أحد الضدّين أو المثلين للآخر» عبارة أخرى لقوله: «يوجب عروضها لما فرض ضدّاً ـ إلى قوله ـ بالإمكان» لأنّ عروض أحد الضدّين منصوب بقوله يوجب، معطوف على عروضها. ويشبه أن يكون قوله: «بالفعل أو بالإمكان، وعروض أحد الضدّين أو المثلين للآخر» تعليقة أدرجت في المتن. إلّا أن يقال إنّ الواو في «وعروض أحد الضدّين» حاليّة، وسقط خبر عروض، وكانت العبارة هكذا: وعروض أحد الضدّين أو المثلين للآخر محال، أو واضح الفساد أو نحوهما، حتى يكون قوله الآتي: «ثمّ عروض الشيء لضدّه غير واضح الفساد» ناظراً إلى تلك الجملة الحاليّة.

* ثمّ إنّ قوله: «بالفعل» ناظر إلى ما تحقّق وقوعه، و«بالإمكان» إلى مالم يتحقّق بعدُ بل هو بالقوّة في ذلك اللّزوم.

* قوله: «فلو التزم أن يكون لها...» جواب فلو التزم هو قوله لم تكن القاعدة شاملة. وأمّا قوله «لايمكن...» من تتمّة القول بالالتزام. يعني لو التزم المتمسّك أن يكون لطبيعة الوجود ضدّ أو مثل على الفرض والتقدير لكنّهما لن يكونا واقعين قط لا في وجود خارجي أو في وهم بما هما ضدّ أو مثل لم تكن القاعدة شاملة، والقاعدة هي قول المتمسك: «اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء» ففات ما ادّعى إثباته.

* وقوله: «ثمّ عروض الشيء لضدّه غير واضح الفساد» باتفاق النسخ المخطوطة التي عندنا

من مفهوم إلّا وله تحقّق في الخارج أو في العقل، والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم *راجعة إلى الوجود من وجه، فكلّ من الجهات المتغائرة والحيثيات المتنافية، لها رجوع إلىٰ حقيقة الوجود. وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لاينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود. وأمّا كونه منافياً للعدم فليس باعتبار كونه مفهوماً من المفهومات، فإنّه بهٰذا الاعتبار ممّا لا يأبىٰ اتصافه بالوجود مطلقاً، بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكلّية في إمكان تلبّسها بالوجود بوجه ما؛ بل المتأبّي لشمول الوجود ما يفرضه مصداقاً لهذا المفهوم بعقد غير بتّي، وطبيعة العدم أو المعدوم بما هو معروضة لمفهوميهما ممّا لا خبر عنها أصلاً وليس هي شيئاً من الأشياء ولا مفهوماً من المفهومات، بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موضوعاً ويحكم عليه بالبطلان والفساد. لا علىٰ نفس ذلك المفهوم لكونه متمثّلاً في الذهن. هذا في العدم المطلق.

وكذا الحال في العدمات الخاصة، إلّا أنّ هناك نظراً آخر، حيث إنّ العدم الخاصّ كما أنّ مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثّل العقلي له حصّة من الوجود المطلق، كذلك موضوعه بخصوصه له حظّ ما من الوجود، ولهذا حكم بافتقاره إلىٰ موضوع كما تفتقر الملكة إليه.

ثمّ مطلق الوجود للشيء المتحقّق بأيّ نحو من الأنحاء وطور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات؛ وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل، كما في تصوّر مفهوم المعدوم المطلق والمتعرّي عن الوجود مطلقاً، إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار، مع أنّ هذا الاعتبار بعينه نحو

كلّها وهي تبلغ ثماني نسخ. فالظاهر أنّ ظاهر الفساد مكان، واضح الفساد.

* قوله: «راجعة إلى الوجود من وجه» أي من حيث كونها من المعقولات. أو إنّ الصفات السلبية هي سلب السلب في الحقيقة وسلب السلب معناه سلب النقص وسلب النقص إثبات الكمال والكمال هو الوجود. مثلاً إذا قلت إنّه سبحانه ليس بجسم تنفي عنه الحدود والتركيب ونحوهما ممّا يلازمه الجسم لا ماهو كماله كالوجود والقوام في نفسه ونحوهما.

وجود، وهذا الانسلاب بذاته نحو آنتساب، وهذا التعرّي في نفسه نحو خلط، لعدم آنسلاخه عن تصوّر ما، والتصوّر وجود عقلي، فهو فرد من أفراد مطلق الوجود.

فآنظر إلىٰ شمول نور الوجود وعموم فيضه، كيف يقع علىٰ جميع المفهومات والمعـاني، حتّىٰ علىٰ مفهـوم الـلاشيء والعـدم المـطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثّلات ذهنية لا بما هي سلوب وأعدام. *وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأوّلي والعرضيّ الصناعي، وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله.

ففي هذا الموضع نقول: للعقل أن يتصوّر جميع المفهومات حتّىٰ عدم نفسه، وعدم العدم، والمعدوم المطلق، والمعدوم في الذهن، وجميع الممتنعات؛ وله أن يعتبر المجهول المطلق، ومفهومي النقيضين، ومفهوم الحرف؛ ويحكم عليها بأحكامها، كعدم الإخبار في المجهول المطلق، ونفي الاجتماع في النقيضين، وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف، لا علىٰ أن يكون ما يتصوّره هو ذات المجهول المطلق، وحقيقة النقيضين، وفرد الحرف، وشخص العدم المطلق وشريك الباري؛ إذكلّ ما يتقرّر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمـل الشائع، ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأوّلي فقط، فلم يحمل علىٰ شيء منها أنّه آجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق وشريك الباري مثلاً بالحمل الشائع العرفي، لأنّ هذه المفهومات ليست عنواناً لشيء من الطبائع الثابتة في عقـل أو خارج؛ بل العقـل بتعمّله الـذي له، يقدّر ويفرض شيئاً من هذه المفهومات عنواناً لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقّق أصلاً، فيحكم عليه لأجل تمثّله هذا المفهوم الذي قدّر كونه معنوناً بها بآمتناع الحكم عليه أصلاً أو *الإخبار

---

* قوله: «وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء...» ذكره في ذيل الإشكال الأوّل في الوجود الذهني حيث قال تحقيق وتفصيل، اعلم أنّ حمل شيء ...الخ. ثمّ إنّ قوله هذا دفع دخل مقدّر يرد على قوله: وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل...الخ كما لا يخفىٰ على المتأمّل.

* قوله: «أو الإخبار عنه...» هذا وما عطف عليه عطف على الحكم المجرور بامتناع. والعبارات كما مرّ ناظرة كثيراً إلى الفصل الأوّل من شرح القيصري علىٰ فصوص الحكم.

عنه رأساً أو الوجود له مطلقاً أو الاستقلال في مفهومه بوجه؛ كلّ ذلك علىٰ سبيل إيجاب قضيّة حملية غير بتّية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثّل نفسه تتوجّه عليه صحّة الإخبار عنه وإن كان بعدم الإخبار عنه، وأنّ آمتناع الإخبار أنّما يتوجّه إليه بآعتبار الانطباق علىٰ مافرضه العقل أنّه فرد له تقديراً.

وعلىٰ هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه، بل في كلّ مفهوم لا ترتسم ذاته في العقل، سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان أو لفرط التحصّل والحقيّة، مثلاً إذا قلنا علم الواجب عين ذاته، كان الحكم بالعينية علىٰ مفهوم الواجب لعدم اُرتسام ذاته بكنهه في العقل: وكذا المرتسم من صفاته الحقيقة ليس إلّا مفهوماتها، لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية غير متوجّه إلى المفهوم منها، بل إلىٰ ما يرشدنا البرهان إلىٰ أنّه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم.

وسبيل ما أشرنا إليه سابقاً في هذا الباب: أنّ مفهوم المجهول المطلق لمّا كان آعتباراً لكون الشيء منسلخاً عن جميع أنحاء المعلومية، ففي هٰذه الملاحظة معرّى عن كافّة أقسام المعلومية حتّىٰ عن المعلومية بهذا الوجه، وهذا هو مناط آمتناع الإخبار عنه، وحيث إنّ هٰذه الملاحظة نحو من أنحاء معلومية هذا الشيء فكان مشوباً بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية، وهذا هو مناط صحّة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

وكذا نقول: ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لمّا كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافّة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط آمتناع الحكم عليه مطلقاً؛ وحيث إنّ مطلق آعتبار الشيء وتصوّره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصوّر، نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء، فكان هو متّصفاً بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه، *وهٰذا منشأ صحّة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه.

---

* قوله: «وهذا منشأ صحّة الحكم عليه...» أي هذا الحظّ من الوجود هو منشأ الحكم عليه بسلب الحكم إذا كانت القضيّة محصّلة، أو بإيجاب سلبه إذا كانت القضيّة معدولة.

فإذن فيه جهتان مصحّحتان لصحّة مطلق الحكم وسلبه، وإليه أشار المحقّق الطوسي ـ ره ـ * في نقد المحصّل حيث قال: «*رفع الثبوت *الشامل للخارجي والذهني تصوّرٌ لما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً، فيصحّ الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصوّر، ولا يصحّ من حيث هو ليس بثابت؛ ولايكون تناقضاً لاختلاف الموضوعين، ولا مانع من أن يكون شيء قسيماً لشيء بآعتبار وقسماً منه بآعتبار آخر؛ مثلاً إذا قلنا الموجود إمّا ثابت في الذهن وإمّا غير ثابت في الذهن، فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنّه مفهوم أضيف فيه كلمة «لا» إلى الموجود، ومن حيث إنّه مفهوم، قسم من الثابت في الذهن».

---

* قوله: «في نقد المحصّل...» نقد المحصّل هو كتاب تلخيص المحصّل اشتهر بنقد المحصل. والمحصّل هو كتاب محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين للفخر الرازي. قال المحقّق الطوسي في ديباجة نقد المحصّل: «...ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر، سوىٰ كتاب المحصّل الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسبون أنّه في ذلك العلم كاف، وعن أمراض الجهل والتقليد شاف. والحق أنّ فيه من الغثّ والسمين مالا يحصىٰ، والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لايحظىٰ، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويصير المتحيّر في الطرق المختلفة آيساً عن الظفر بالصواب...».

والمحصّل ونقد المحصّل، وكتاب آخر مسمّى بكتاب معالم أصول الدين للفخر الرازي أيضاً طبعت بمصر في مجلّد واحد. وارجع في مانقل في الأسفار إلى الصفحة الخامسة عشرة منه.

* وقوله: «رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني تصورٌ لما ليس...» تصوّرٌ مرفوع منوّن مبتدأ لرفع الثبوت، أي ذلك الرفع تصوّرٌ لما ليس بثابت ولا متصوّر أصلاً، وذلك التصوّر نحو تحقّق في وعاء الذهن هو منشأ صحّة الحكم عليه بسلب الحكم أو بايجاب سلبه.

* وقوله: «الشامل للخارجي والذهني» صفة للثبوت لا للرفع. والثبوت مرادف للوجود أي رفع الوجود المطلق. وجاءت في العبارة المطبوعة من قبل، كلمة السلوب مكان الثبوت وهي مصحفة بلا كلام.

ثمّ لايخفىٰ عليك أنّ ما بيّنه المصنّف في اختلاف الحمل بالذاتي الأوّلي، والعرضي الصناعي هو ما أفاده المحقّق الطوسي في نقد المحصل، إلّا أنّ المصنّف أنطقه وبيّنه بجعل الاصطلاح أعني الحملين الذاتي الأوّلي والعرضي الشائع الصناعي، فتبصّر.

فصل ٥
*في أنّ العدم مفهوم واحد

إنّ من الأمور المعلومة بأوائل العقول، أنّ العدم في نفسه ليس إلّا أمراً بسيطاً ساذجاً متّحد المعنىٰ ليس فيه آختلاف وآمتياز وتحصّل إلّا من جهة ما يضاف إليه، وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمائزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغائرة في معدوميتها، ولا حصص من السلوب متكثّرة لمسلوبات متعدّدة، بل كلّ ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات، *وكما أنّ المعدوم في ظرف ماليس بشيء فيه فكذلك العدم، وإنّما التمايز

---

* قوله: «في أنّ العدم مفهوم واحد» البحث عن العدم في الصحف العقلية والعرفانية بحث استطرادي، لأنّ الحكمة تبحث عن أحوال الأعيان الموجودة حتىٰ ينال الحكيم المقام المحمود الذي هو العلم بحقائق الموجودات كما هي، والعدم ليس بشيء، وليس بمعقول، ولا يجاب به عن شيء إذا سئل بما هو، ولا يجاب عنه بشيء إذا سئل عنه بما هو؛ إلّا أنّ بعض الأبحاث الوجودية أوجبت البحث عنه دفعاً لبعض الأوهام الموهونة في مسائل حكمية أو كلامية، أو تنبيهاً على تثبيت أمر حقيقي.

وهذا نحو ما قال المحقّق الطوسي في المسألة الثانية من الفصل الأوّل من المقصد الأوّل من تجريد الاعتقاد في أنّ الوجود مشترك ماهذا لفظه: «وتردّد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، واتّحاد مفهوم نقيضه. وقبوله القسمة يعطي اشتراكه» أعني أنّ دليله الثاني ـ أي اتّحاد مفهوم نقيضه ـ وهو مفهوم واحد يعطي أنّ الوجود أيضاً مفهوم واحد. كما قال العلّامة الحلّي في كشف المراد في بيانه:

«الثاني أنّ مفهوم السلب واحد لاتعدّد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحداً وإلّا لم ينحصر التقسيم بين السلب والإيجاب» (ص٢٤ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

والغرض أنّ البحث عن العدم يفيد نحو هذه الفائدة. على أنّ في هذا الإستدلال دوراً بيّناً لأنّ تصوّر العدم لايتأتّىٰ إلّا من قبل الوجود ولو ثبتت أحكام الوجود بالعدم للزم الدور.

وبالجملة أن الغرض في هذا الفصل أنّ العدم مفهوم واحد لاتعدّد فيه،فعبّر عن عدم تعدّده بقوله: «ليس إلّا أمراً بسيطاً ساذجاً» والتعدّد فيه يأتي من قبل إضافته إلى الملكات. ولا حاجة في ذلك إلىٰ إقامة برهان لأنّه من الأمور المعلومة بأوائل العقول.

* قوله: «وكما انّ المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه» أي في ذلك الظرف. وظرف ما عبارة عن الخارجي والذهني. وقوله: «وانّما التمايز في الأعدام...» ومن هنا قال صاحب الغرر:

لاميز في الأعدام من حيث العدم — وهو لها إذاً بوهم ترتسم (ص٤٢).

في الأعدام بأعتبار الملكات. فالعقل يتصوّر أشياء متمائزة في ذواتها أو في عوارضها، كالعلّة والمعلول، والشرط والمشروط، والضدّ والضد، ويضيف إليها مفهوم العدم، فيحصل عدم العلّة متميّزاً عن عدم المعلول ومختصّاً من جملة الأعدام *بالعلّية له، ويتميّز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختصّ بأنّه ينافي وجود المشروط، وكذلك عدم الضدّ يتميّز عنها ويختصّ بأنّه يصحّح وجود الضدّ الآخر؛ وأمّا مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميّز عدم عن عدم، بل ليس عدم وعدم، ومعدوم ومعدوم، والوهم حيث يجد اليد ممتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر، ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كلّ شيء أعدام متضاعفة غير متناهية، مرّات لا متناهية.

وأمّا تجويزهم التسلسل في العدمات، كأعدام الحوادث الغير المتناهية، فهو أنّما وقع لأنّ مرجعه إلى اللايقفي، وغير المتناهي فيه بالقوّة أبداً، وما يخرج إلى الفعل متناهٍ ألبتة بلا تعيّن مرتبة من المتناهي بخصوصها، بل العقل يُفصّل العدم بعد أن يضيفه إلى المتعدّد إلىٰ عدم هذا وعدم ذاك تفصيلاً يشبه تفصيل المتّصل الواحد إلىٰ هذا الجزء وذلك الجزء، وكما يصحّ الحكم علىٰ أجزاء المتّصل الوحداني بعد توهّم الانفصال بينها بتقدّم بعضها علىٰ بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع، فكذلك يصحّ الحكم بالتقدّم والتأخّر بين تلك العدمات بالعلّية والمعلولية، وكما أنّ اللّانهاية في أجزاء المتّصل بحسب القوّة بمعنىٰ عدم تعيّن الانتهاء في القسمة الأجزائية بالوصول إلىٰ جزء لايمكن فرض جزء آخر فيه، فكذلك التسلسل في الأعدام بمعنىٰ عدم الانتهاء إلىٰ عدم لا يصحّ للعقل أعتبار عدم آخر متقدّم عليه بالعلّيّة، لا بمعنىٰ ترتّب أمور غير متناهية. فالعدم ليس إلّا عدماً واحداً لا تحصّل له أصلاً، وليس في نفس الأمر شيء هو عدم، ولذلك لايجاب عنه بشيء إذا سئل

---

* قوله: «بالعلّيّة له» الضمير راجع إلى عدم المعلول. وقوله: «وكذلك عدم الضدّ يتميز عنها» أي يتميّز عن سائر الأعدام. وقوله: «وأمّا تجويزهم...» ناظر إلى كلام المتكلّمة في ذلك. وقوله: «وما يخرج إلى الفعل متناه» كلمة ما موصولة مبتدأ، ومتناهٍ خبرها. وقوله: «فإذن مرجع علّيّة...» كما سيذكره في الفصل الآتي.

عنه بما هو، ولا يجاب به إذا سئل عن شيء بما هو.

فإذن مرجع علّية العدم، إلىٰ عدم علّية الوجود؛ ومرجع عروض العدم لشيء إلىٰ عدم عروض الوجود له؛ وعدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصّة من العدم.

*فصل ٦
في كيفيّة علّيّة كلّ من عدمي العلّة والمعلول للآخر

إعلم: أنّ العدم بما هو عدم لايكون معقولاً كما لايكون موجوداً، لكنّ العقل الإنساني من شأنه أن يتصوّر لكلّ أمر مفهوماً ويجعل ذلك المفهوم عنواناً، وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي ماهيّات تلك الوجودات، كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات مفهومات تصدق عليها تلك المفهومات على التقديرية لذواتها كما سبق.

ثمّ اْعلم أنّ الأشياء العدمية والأمور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية، ليس لها تنوّع وتحصّل إلاّ *بما تضاف هي إليه؛ فالعدم المقيّد بشيء ما إنّما يعقل ويتحصّل في العقل بسبب ذلك الشيء، ويصحّ لحوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل، فيصحّ أن يحكم عليه بالعلّية والمعلولية وغيرهما من الأحكام والأحوال، فيقال: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، ولا

* قوله: «فصل... وكما يضع لأنحاء الوجودات...» كلام بعيد الغور يشير إلى ارتباط النفس بالخارج. وأنت تعلم أنّ التجافي محال كما تقدّمت الإشارة إليه. والغرض أنّ النفس كيف تعلم الجوهر مثلاً مع أنّ ما تراه هي ألوان وهي عوارض، وعلى هذا السياق في باقي المحسوسات. ثمّ كيف تدرك النفس الموجودات الخارجية وتميّزها عن ماهيّاتها؟ وبيان هذه الكيفية ليس بهيّن فكما يضع العقل الإنساني ...الخ. وقوله: «يصدق عليها» أي على تلك الأمور الباطلة. وقوله: «كما سبق» ناظر إلى تقسيم القضايا الحملية إلى البتّيّة وغير البتّيّة علىٰ ماتقدّم في الجواب عن الإشكال السادس على الوجود الذهني.

* وقوله: «إلاّ بما تضاف هي إليه» أي تضاف تلك الأشياء العدميّة إلى ما، وما كناية عن الوجودات والملكات. وقوله: «ويصحّ لحوق الأحكام والاعتبارات به» أي بذلك العدم المقيّد.

يقـال: عدم المعلول علّة لعدم العلّة، وإن علم من عدم المعلول عدم العلّة علىٰ *سبيل الاستدلال.

وتحقيق ذلك: أنّ عدم العلّة إذا صار متصوّراً صحّ الحكم عليه بالعلّية من جهتين: من جهة أنّ وجود عدم العلّة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحّح أن يكون محكوماً عليه بالعلّية، وإن لم يكن مطابقاً للحكم، فإنّ مطابق الحكم بالعلّية على الوجه الذي أومأنا إليه والمحكيّ عنه بها هو ما يطابقه، أعني: رفع العلّة بما هو رفع وبطلان، لابما هو صورة عقلية ومفهوم علمي، فالمحكيّ عنه بالعلّية على الوجه الذي مرّ ذكره هو الرفع للعلّة وإن كانت الحكاية عنه ماوقعت، إلّا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل.

ومن جهة أنّ نفس حضور عدم العلّة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه.

وأمّا علّية عدم المعلول لعدم العلّة فليست إلّا من الجهة الأخيرة، *فعلية أحد العدمين للآخر تكون في كلا الظّرفين: العلم والعين؛ وعلّية الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين؛ فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه علّة والآخر بخصوصه معلول، وإن كان الحكم عليهما بالعلّيّة والمعلولية على الوجه المقرّر في مرآة العقل؛ وأمّا صورتاهما العقليتان فكلّ واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سبباً لارتسـام الآخـر فلا دور، فكما أنّ إثبات العلّة سبب لإثبات المعلول، وإثبات المعلول دليل علىٰ إثبات العلّة. فكذلك عدم العلّة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف علىٰ عدم العلّة، فإذا رفعت العلّة وجـب رفـع المعلول، وإذا رفـع

---

* قوله: «علىٰ سبيل الاستدلال» أي علىٰ سبيل البرهان الإنّي، وعلىٰ سبيل الكشف أي عدم المعلول دليل كاشف على عدم العلّة كما سيصرّح به في قولـه الآتي من أنّ عدم المعلول دليل كاشف على عدم العلّة. وقوله: «فإنّ مطابَق الحكم بالعلّيّة» بفتح الباء، وضمير بها في قوله والمحكي عنه بها راجع إلى العلّيّة. والجهتان هما الظرفان الآتيان. الجهة الأولىٰ هي ظرف العين، والثانية ظرف العلم.

* قوله: «فعلّيّة أحد العدمين» أي العلّة. وعلية الآخر أي المعلول. والظرفان بالظاء المعجمة. وقوله: «سبقت إليه » الجملة صفة لقوله كل واحدة منهما.

المعلول لايجب منه رفع العلّة، بل تكون قد ٱرتفعت حتى ٱرتفع معلولها، فالمعلول عدمه مع عدم العلّة وبه، والعلّة عدمها مع عدم المعلول لا به.

فصل ٧

*في أنّ العدم كيف يعرض لنفسه

العدم كما يعرض لغيره ويصدق ٱشتقاقاً، فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنّه معدوم في الخارج. فإن ٱشتبه عليك أنّ العدم المضاف إلىٰ أيّ شيء كان، يكون نوعاً من العدم ومقابلاً لمعروضه وما يضاف إليه، فإذا أُضيف إلىٰ نفسه وصار عدم العدم فقد ٱجتمع فيه النوعية والتقابل، وهما متدافعان، إذ النوعية توجب الحمل بهو هو والتقابل يوجب نفيه.

فتذكر أنّ العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة، ليست إلّا بحسب وجودهما في العقل، لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه، فما يضاف إليه العدم ويعرضه بباله صورة عقلية، قيد لمفهوم العدم،

---

* قوله: «في أنّ العدم كيف يعرض لنفسه» عروض العدم لنفسه يتصوّر علىٰ وجهين: أحدهما أن يقال إنّ عدم العدم مساوق لوجود شيء، وذلك مثل أن يقال عدم الألف، وعدم عدم الألف أي وجود الألف. وعلىٰ هذا الوجه يفسّر الفارابي في آخر الفصوص الاسم الإلهي الغالب بقوله: «هو غالب أي مقتدر علىٰ إعدام العدم، وسلب الماهيّات ما يستحقها بنفسها من البطلان» (ص٥٦٧ من نصوص الحكم شرحنا علىٰ فصوص الحكم للفارابي ط١). ولكن هذا الوجه من عروض العدم لنفسه ليس بمرادٍ في هذا الفصل.

وثانيهما عروض العدم لنفسه بالتعمل الذهني بحيث يجعل العدم المضاف والعدم المضاف إليه كلاهما عدمين في الذهن، أي العارض والمعروض كلاهما عدمان في الذهن فيصدق العدم اشتقاقا على المضاف إليه بأن يقال إنّه معدوم. فالعدم وإن كان نوعاً واحداً او مفهوماً بسيطاً ساذجاً لا تعدّد فيه كما تقدّم في الفصل الخامس من هذه المرحلة ولكن هذا النحو من اعتبار العارض والمعروض في الذهن يصحّح تقابلهما ويكشف عن بطلان المعروض أي عروض العدم للمعروض فيقال إنّ ذلك المعروض الذي هو عدم معدوم، وعلىٰ هذا الاعتبار يرفع النوعية بين العدمين، ويصحّ التقابل بينهما. فقوله: «فتذكّر انّ العارضية...» جواب لقوله: «فإن اشتبه عليك...».

محصّل له، مقوّم لثبوته في الذهن، ثابت معه فيه، فيكون العدم المقيّد به نوعاً من العدم؛ وبما هو عنوان لأمر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلاً له؛ فموضوع النوعية والتقابل مختلف، كيف والنوعية من أحوال المعقول بما هو معقول، لأنّه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات؛ والتقابل من الأحوال الخارجية للأشياء، *لأنّ المتقابلين ممّا يجتمعان معاً في الذهن. وما ذكرناه أليق بآنحلال هذه العقدة ممّا هو المسطور في أرقام أهل التدقيق من الآخرين.

فصل ٨

*في أنّ المعدوم لايعاد

العدم ليس له ماهيّة إلّا رفع الوجود؛ وحيث علمت أنّ الوجود للشيء نفس هويته، فكما لاتكون لشيء واحد إلّا هوية واحدة، فكذلك لايكون له إلّا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها *ولا فقدان لشخصٍ بعينه. فهذا مارامه العرفاء بقولهم: «إنّ الله لا يتجلّىٰ في صورة مرّتين» فإذن المعدوم لايعاد

* وقوله: «لأنّ المتقابلين...» وذلك كالسواد والبياض لايجتمعان في موضوع واحد خارجي، ولكن يجتمعان في الذهن والعقل يحكم فيهما بالتقابل، فإنّ الحكم فرع حضور المحكوم عليه والمحكوم عليه هاهنا السواد والبياض الحاضران في الذهن. وهذا من أحد البراهين القائمة علىٰ تجرّد النفس الناطقة أيضاً.

* قوله: «فصل في أنّ المعدوم لايعاد...» امتناع إعادة المعدوم أبين من الشمس في رابعة النهار، إلّا أنّ الناس أخذوا المعدوم مكان الغائب ونحوه فقالوا إذا مات الإنسان صار معدوماً ثمّ يعيده الله في القيامة للحساب والكتاب ولم يعلموا أنّ الموت ليس بعدم والإماتة ليست بإعدام؛ ولم يدروا أنّ الموت هو الانتقال من دار إلى دار. وهؤلاء الذين هم أشباه العلماء وليسوا بعلماء بل هم عوام العلماء وعلماء العوام ذهبوا إلى جواز إعادة المعدوم فأوجب هذا الوهم الموهون أن يبحث عن آمتناع إعادة المعدوم، والتنبيه على عدم ارتباط الإعادة بالحشر رأساً.

* قوله: «ولا فقْدان» الفقدان تثنية الفقد. وقوله: «فهذا مارامه...» أي قصده العرفاء بقولهم المنيع الرفيع من عدم التكرار في التجلّي.

بعينه.

كيف؟ وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة علىٰ ماهو المفروض فكان الوجود أيضاً واحداً، فإنّ وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدّداً، هذا خلف. ويلزم أيضاً أن تكون حيثية الابتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيتين، هذا محال.

ثمّ إنّه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف، لم يتعيّن الاستيناف الأوّل من الاستيناف الثاني، والثالث من الرابع، وهكذا، فيلزم جواز تحقّق إعادات غير متناهيّة، لعدم تعيّن مرتبة من المراتب اللامتناهيّة للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك أوّلاً، وهو مستبين الفساد. وقس عليه حال تكرّر عدم شيء واحد بعينه.

فإن قلت: إنّ كثيراً ما من الحوادث الزمانية كان معدوماً، ثمّ يوجد، ثمّ ينعدم، فيكون عدمان لذات واحدة؛ فإذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود أيضاً كما اعترفت به.

*قلت: قد مرّ أنّ معنىٰ عروض العدم لشيء ليس إلّا بطلاناً صرفاً للذات وليسية محضة لها، وليس في الواقع معروض يضمّ إليه أو ينتزع منه العدم، بل العقل يعيّن ذاتاً ويضيف إليه مفهوم العدم، فلايتعدّد عند العقل إلّا بتكثّر الملكات، فلاذات قبل الوجود ولا بعده حتّىٰ يقال: إنّها واحدة أو متعدّدة متماثلة، وإنّما يضيف العقل نسبة العدم إلىٰ ذات يختصّ وجوده بزمان معيّن قبل وجوده وبعد وجوده.

وحاصل كون الشيء كان معدوماً قبل وجوده وسيكون معدوماً بعد وجوده،

---

* قوله: «قلت قد مرّ أنّ...» أقول: ما أفاده هاهنا إلى قوله: «وهاهنا استبصارات تنبيهية» أصل قويم عرفاني وحكم حكيم برهاني وتفسير أنفسي قرآني من الأصول الرصينة في معرفة التوحيد الصمدي وتوقيفية الأسماء التكوينية علىٰ وفق العلم العنائي الربّاني. وبالنيل إلى هذا الأصل الذي هو بنيان مرصوص يعلم أنّ التفوّه بإعادة المعدوم يبرز من رأي فائل ونظر سافل لايليق للحكيم الراسخ الإلهي أن يتعرّض بالإعادة ويشتغل بإقامة البراهين على امتناعها.

انحصار وعائه الوجودي وضيق أستعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولاحقاً. *فالعدم ليس إلّا عدماً واحداً لا يتّصف بالذات بالسبق واللحوق، بل إنّما يتصوّر العقل بقوّته الوهمية للحادث الزماني عدماً أزلياً، ثمّ وجوداً، ثمّ عدماً طارئاً كطرفين ووسط؛ حتّىٰ أنّ الأوهام العامية تتخيّل أنّ العدم يطرأ علىٰ شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحكّ هويته عن صفحة الأعيان، وذلك لذهولهم عن أنّ وجودات الأشياء أنّها هي عبارة عن تجلّيات المبدع الحقّ وأشعّة نور المبدأ الأول وشئونه الذاتية، *لا تتبدّل كلّ منها عمّا هو له إلىٰ غيره، لكنّ المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة بالجميع يتوهّم أنّ كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حلّ في مقامه، وهكذا، ولم يتفطّن بأنّ طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لايخلو:

إمّا أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحقّقه المختصّ به بعينه، فيلزم أجتماع النقيضين في مرتبة واحدة أو في زمان واحد بعينه.

وإمّا أن يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحقّقه، فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلّا في مرتبة وجوده وظر ف فعليته وظهوره، فانّ لكلّ شيء نحواً خاصّاً من الوجود ومرتبة معيّنة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللائقة به الغير المتعدي عنها إلىٰ غيرها.

فإذا أستحال أن يكون لكلّ شيء إلّا نحو واحد من الوجود تقتضيه له أسبابه السابقة وشرائطه المتقدّمة المنبعثة عن وجود المبدأ الأوّل ـ تعالىٰ ـ، فلم يتصوّر له طور آخر من الكون غير ماهو الواقع حتّىٰ يطرأ عليه العدم ويرفعه *عن ساهرة الأعيان، أو يقع العدم بدلاً عنه في مقامه المفروض له.

---

* قوله: «فالعدم ليس إلّا عدماً واحداً» كما تقدّم في الفصل الخامس من هذه المرحلة.

* قوله: «لاتتبدّل كلّ منها...» أقول: فعلىٰ ما أفاده ـ قدّس سرّه الشريف ـ في المقام لايصحّ إسناد العدم إلىٰ موجود إلّا في ظرف وجوده لا قبله ولا بعده. ثمّ إنّ عدم موجود عن موطنه ونفيه عن ظرفه مساوق لرفع علّته والعلّة واجب وجودها فيجب وجود معلولها فتبصّر.

* قوله: «عن ساهرة الأعيان» أي عن سطح الأعيان وأرضها.

وأمّا ما يقال: من أنّ ذوات الممكنات لا تأبىٰ عن العدم ولو حين الوجود، فمعناه: أنّ مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، وأنحاء تجلّيات الحقّ الأوّل، وكون الحقائق الوجودية من مظاهر أسمائه الحسنىٰ ورشحات صفاته العليا، إذا نظر إلىٰ نفس ماهيّة كلٍّ من الطبائع الإمكانية والمفهومات العقلية لا يأبىٰ مفهومها ومعناها عن لحوق شيء إليها وزواله عنها ممّا *هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما؛ وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع، فلايأبى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره؛ وأمّا بالنظر إلىٰ إفاضة الحقّ وتجلّيه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلىٰ غاية معلومة عند علمه المحيط بكلّ شيء علىٰ ماهي عليها، فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد. فتجويز العدم علىٰ شيء بأعتبار مرتبة من التحقّق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المتخيّلة. هذا تحقيق الكلام في هذا المرام علىٰ *ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان.

*وهـا هنا أستبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ورؤساؤهم في زبرهم تناسب أهل البحث وتكفي لصاحب الطبع المستقيم إذا لم تعرضه آفة من العصبية واللجاج، بل الحكم بأمتناع إعادة المعدوم بديهيّ عند بعض الناس كما

---

* قوله: «ممّا هو غير ذاتها» بيان للشيء.

* قوله: «علىٰ ذوق أرباب العرفان...» يعني أنّ هذا التحقيق الأنيق في بيان ذلك الحكم الحكيم هو على مشرب أهل الله من العارفين الشامخين، وعلىٰ وجدان أهل الإيقان من الراسخين في الحكمة المتعالية. إلّا أنّ العارف شاهد بوحدة الوجود الشخصية وهي ذات مظاهر، والحكيم الراسخ ناظر بوحدة الوجود التشخصية وهي ذات مراتب بالتشكيك الخاصّي. فلتكن هذه الإشارة الملكوتية في ذكرك كي تنفعك في عدّة مواضع من هذه الصحف المطهرة، فلا تغفل.

* قوله: «وهاهنا استبصارات...» أتىٰ بأربعة استبصارات تنبيهية. والغرض من الوصف بالتنبيهيّة أنّ أمتناع إعادة المعدوم بديهي وهذه الاستبصارات منبّهات تفيد بعض الفائدة لأهل اللّجاج. والحق ما أشار إليه الشيخ من أنّ «كلّ من رجع إلىٰ فطرته...» والغرض من قوله واستحسنه الخطيب الرازي أنّ الفخر الرازي مع أنّه إمام المشكّكين، وما من مسألة من المبدأ إلى المعاد إلّا وهو شكّك فيها استحسن الحكم ببداهة امتناع الإعادة. فارجع إلى المباحث المشرقية (ج١ ص٤٨ ط حيدر آباد).

حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال: كلّ من رجع إلىٰ فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبية، شهد عقله الصريح بأنّ إعادة المعدوم ممتنعة.

الأوّل منها: لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون هو قبل نفسه قبليّاً بالزمان، وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدّم الشيء علىٰ نفسه بالذات، واللازم باطل بالضرورة، فكذا الملزوم.

وردّ بمنع ذلك بحسب وقتين، فإنّ معناه عند التحقيق تخلّل العدم بين زماني وجوده، واتّصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظراً إلىٰ وقتين لاينافي اتّحاده بالشخص.

وأنت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكّر ما أصّلناه، من أنّ وجود الشيء بعينه هويته الشخصية، فوحدة الذات مع تعدّد الوجود غير صحيحة.

وأمّا توهّم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط، لأنّ الذات المستمرة وحدتها باقية؛ والتكثّر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة إلّا للزمان بهويته الاتصالية الكمية، فينحلّ في الوهم إلى الأجزاء، وتكثّر أجزاء الزمان مستتبع لتكثّر نسبة الذات الواقعة فيها المنحفظة وحدتها الذاتية في كلّ الزمان، فلايلزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه، بل *بين متاه الأول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع إضافاته المتجدّدة الزمانية.

الثاني: لو جاز إعادة المعدوم بعينه، أي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز إعادة الوقت الأوّل، لأنّه من جملتها، ولأنّ الوقت أيضاً معدوم تجوز إعادته، لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجويز الإعادة؛ أو بطريق الإلزام علىٰ من يعتقد هذا الرأي، لكن اللازم باطل، لإفضائه إلىٰ كون الشيء مبتدأ من حيث إنّه معاد، إذ لا معنىٰ للمبتدأ إلّا *الوجود في وقته. وفيه مفاسد ثلاثة: جمع بين

---

* قوله: «بين متاه الأوّل...» المتىٰ هو نسبة الذات إلى الزمان كما أنّ الأين نسبة الذات إلى المكان.

* قوله: «إلّا الوجود في وقته» والوقت هو الابتداء. وقوله: «جمع بين المتقابلين» أي جمع بين

المتقابلين، ومنع لكونه معاداً لأنّه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأوّل، ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً إلّا من حيث كونه مبتدأ، والامتياز بينهما ضروري.

وهذا الوجه لايبتني علىٰ كون الزمان من المشخّصات فإنّه غير صحيح، بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخّص ولوازم الهوية العينية التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياز والأوضاع والأزمنة.

فإن قيل: لا نسلّم كون الوقت من المشخّصات بأيّ معنى كان، فإنّه قد يتبدّل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين، حتّىٰ أنّ من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة.

قلنا: معنىٰ كون الزمان والحيّز والوضع وغيرها من العوارض المشخّصة: أنّ كلّ واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص وعلامات تشخّصه، حتّىٰ لو فرض خروج الشخص عن حدّي امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكاً، كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية. *وهذا لاينافي قولهم إنّ

المبتدأ أو المُعاد. وقوله: «والامتياز بينهما ضروري» الواو حالية. وقوله: «وهذا الوجه لايبتني...» ردّ على من زعم أنّ هذا الوجه مبني علىٰ كون الزمان من المشخّصات كما قال بهمنيار في حوار معروف جرىٰ بين أُستاذه الشيخ الرئيس وبينه على التفصيل الذي هو مذكور في المباحثات. وخلاصة جواب الشيخ عنه أنّ الزمان لو كان مشخّصاً فلست أنا من سألته عنه قُبَيل هذه الساعة.

وغرض صاحب الأسفار في المقام أعني في الاستبصار الثاني أمران: أحدهما أنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز إعادة الوقت الأوّل بعينه، وترتّب المفاسد الثلاثة عليه، وثانيهما أنّ الزمان ليس من المشخّصات بل هو من الأمور التي هي من أمارات التشخّص. وقوله: «فإن قيل لانسلم كون الوقت من المشخّصات بأيّ معنى كان» أي حتىٰ علىٰ معنىٰ كون الزمان من أمارات التشخّص.

* قوله: «وهذا لاينافي قولهم...» اجتماع المعاني الكلّيّة لايفيد التشخّص وإن كان يفيد التميّز. وفي ذلك قال صاحب غرر الفرائد (ص١٠٦ ط الناصري):

إذ لايفيد ضمّ ماهيّات كلّيّة تشخّصاً للذّات
في ما إذا الكلّيّ مثله التحق عن التشخّص التميز مفترق

مثل الإنسان الضاحك إذ التميّز عن الإنسان الغير الضاحك حاصل هنا دون التشخّص إذ لايمنع صدقه علىٰ كثيرين بل ولو ضمّ ألف مخصّص فلا يفيد إلّا التميّز.

اجتماع المعاني الغير المشخّصة لايفيد التشخّص، لأنّ ذلك في التشخّص بمعنى امتناع الصدق علىٰ كثيرين بحسب نفس التصوّر وهو الذي ليس مناطه إلّا نحو من أنحاء الوجود، وكلامنا في التشخّص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادّة مستعدّة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخّص بالمعني الأوّل، والتشخّص بهذا المعنىٰ يكون لازماً إيّاها علامة لها، ويجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضية عدّ من جملتها الوقت.

*واعترض علىٰ هذا الدليل: بأنّا لا نسلّم أنّ مايوجد في الوقت الأول يكون مبتـدأً البتّة، وإنّما يلزم لو لم يكن الوقت معاداً أيضاً.

*ثمّ بهذا الكلام أورد علىٰ مايقال: لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل، لأنّه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد بالماهيّة ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض، وإلّا لم تكن له إعادة بعينه، بل بالسابقية واللاحقية بأنّ هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق، فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل.

ثمّ لايخفىٰ عليك أنّه لو قال: عن التشخّص التميّز افترق، لكان أولىٰ. وسيأتي البحث عن التشخّص على التفصيل في الفصل الثاني من المرحلة الرابعة في الكلّيّ والجزئي.

* قوله: «واعترض علىٰ هذا الدليل...» أي على الدليل الثاني. والمعترض ينفي الجمع بين المتقابلين الذي كان إحدى المفاسد الثلاث. وحاصل هذا الاعتراض أنّ المبتدأ انّما يكون من المعاني الإضافية فإنّما يصدق لو كان في مقابله معاداً، وأمّا إذا قلنا إنّ الوقت المعدوم الأول أيضاً أعيد فلا يكون ما يوجد في هذا الوقت الأوّل مبتدأ لعدم كونه في مقابل الوقت الثاني المعاد فلا يلزم فيه الجمع بين المبتدأ والمعاد، أي الجمع بين المتقابلين الذي كان أحد المفاسد الثلاث. ثمّ بهذا البيان يجاب عن التسلسل أيضاً لأنّه إذا قلنا إنّ الوقت الأوّل أعيد بعينه فليس له زمان حتىٰ يتسلسل؛ وهذا مراده من قوله: ثمّ بهذا الكلام أورد ...الخ.

* فقوله: «ثمّ بهذا الكلام...» أي بهذا الاعتراض أورد علىٰ ما يقال ...الخ. يعني أنّ المعترض الثـاني استفاد اعتراضه من المعترض الأول، فلمّا رأى أنّ المعترض الأول رفع بذلك الاعتراض مفسـدة الجمع بين المتقابلين في اعادة المعدوم، فاغتنم الفرصة وأخذ ذلك الاعتراض في نفي لزوم التسلسل على القول بالإعادة، فهاهنا اعتراضان على الدليل الثاني.

قولـه: «لأنّـه لا مغـايرة...» دليل للزوم التسلسل. وقوله: «بأنّ هذا في زمان...» بيان لقوله بالسابقية واللّاحقية، فلا تغفل.

دفع تحصيلي

أقول: لايحتجبنّ عن فطانتك أنّ السبق والابتداء واللّحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لأجزاء الزمان كما ستطّلع عليه حيث يحين وقته؛ وبالجملة وقوع كلّ جزء من أجزاء الزمان حيث يقع، من الضروريات الذاتية له لا يتعدّاه، مثلاً كون أمس متقدّماً علىٰ غدٍ ذاتي لأمس، كما أنّ التأخر عنه جوهري لغدٍ، وكذا نسب كلّ جزء من أجزاء الزمان إلىٰ غيره من بواقي الأجزاء، فلو فرض كون يوم الخميس واقعاً يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضاً، لأنّه مقوِّم له لايمكن انسلاخه عنه؛ *فحينئذ نقول: الزمان المبتدأ كونه مبتدأً عين هويته وذاته، فإذا فرض كونه معاداً لا ينسلخ عن هويته وذاته، فيكون حنيئذٍ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدأً بحسب الحقيقة لأنّه من تمام فرضه، فلو لم يكن مبتدأً لم يكن المفروض هو هو بل غيره، *فاستقرّ الأساسان وانفسخ الجوابان.

الثالث: لو جاز إعادة المعدوم بعينه، لجاز أن يوجد ابتداءً ما يماثله في الماهيّة وجميع العوارض المشخّصة، لأنّ حكم الأمثال واحد، ولأنّ التقدير أنّ وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات، واللازم باطل، لعدم التميّز بينه وبين المعاد، لأنّ

---

* قوله: «فحينئذ نقول...» أي لمّا كان كونه مبتدأً عين هويته ليس ممّا يعرضه بالإضافة إلى الغير كما تخيّل المعترض. ولا يخفىٰ عليك أنّ تقدّمه الذاتي لاينافي عروض معنى الابتدائية له بالقياس إلى الزمان الثاني المتأخر عنه بالذات، فإذا كان التقدّم ذاتياً له ثمّ أعيد كان فيه الجمع بين المتقابلين أي الجمع بين المبتدأ والمعاد.

* قوله: «فاستقرّ الأساسان وانفسخ الجوابان» الأساسان أحدهما ما في الدليل الثاني من أنّه لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز إعادة الوقت الأوّل بعينه وترتّب المفاسد الثلاث عليه. وثانيهما أنّ الزمان ليس من المشخّصات، بل هو من الأمور التي هي أمارات التشخّص.

وأمّا الجوابان فهما الاعتراضان، أحدهما قوله: «واعترض علىٰ هذا الدليل...». وثانيهما قوله: «ثمّ بهذا الكلام ـ أي بهذا الاعتراض أورد علىٰ مايقال...». والغرض أنّ ذلك الدفع التحصيلي ناطق بأنّ الأساسين في الدليل الثاني مستقرّان علىٰ أساسهما، وأنّ الجوابين أي الاعتراضين منفسخان منهدمان.

ثمّ إنّ كلمة «فاستقرّ» حرّفت في النسخ بكلمة «فانهدم» فوقع المشائخ في بيان العبارة في تكلّفات تضحك بها الثكلىٰ.

التقدير اشتراكهما في الماهيّة وجميع العوارض.

وٱعترض عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم التميّز في نفس الأمر غير لازم، كيف، ولو لم يتميّز لم يكونا شيئين، وعند العقل غير مسلّم الاستحالة، إذ ربما يلتبس على العقل ماهو متميّز في الواقع.

وثانيهما: أنّه لو تمّ هذا الدليل، لجاز وقوع شخصين متماثلين ٱبتداءً بعين ما ذكرتم، ويلزم عدم التميّز. وحاصله: أنّه لا تعلّق لهذا بإعادة المعدوم.

أقول: والجواب، أمّا عن الأوّل: فبأنّ التميّز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا ينفكّ عن التخالف في العوارض الشخصية، فإذا لم يكن، لم يكن. وقوله «لو لم يتميّزا لم يكونا شيئين» من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه، لأنّ الكلام في أنّه مع تجويز الإعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا ٱثنين لعدم الامتياز بينهما، مع أنّ أحدهما معاد والآخر مبتدأ.

وأمّا عن الثاني: فبأنّ فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان، وإن كان رفعاً للامتياز الواقعي، لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرّد وضع الإعادة.

لايقال: الامتياز بينهما ليس مرفوعاً بالكلّية، لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلاً قبل، دون الآخر.

لأنّا نقول: هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه، إذ بعد ماتبين أنّ العدم هو بطلان الذات، وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات، ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات، ينكشف: أنّه لايكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً، لعدم ٱنحفاظ وحدة الذات في العدم، بل ليس إلّا ٱثنينية صرفة؛ فٱمتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله، وٱختصاصه بأنّه معاد، إن كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللّاحق، فالمعدوم لا ذات له؛ وإن كان لأنّه كان موجوداً أوّلاً دون المستأنف، فهذا عين النسبة التي يقع النظر في إمكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما، وهما متساويان في ٱستحقاق ذلك؛ والكلام في

أنّه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية الصرفة، كيف يتصوّر ٱختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق؟

وليس لأحد أن يقول: إنّ الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة *بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة؛ فليكن هذا المقام من جملتها، فالذات وإن عدمت في الخارج، لكن تستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغيّر.

لأنّا نقول: قد مرّ منا أنّ ٱنحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصوّر مع تبدّل الظروف والأوعية، إنّما ذلك شأن ماهيّات كلّيّة تكون أنحاء الوجودات وأطوار التشخّصات من لواحقها الخارجية عن معناها وحقيقتها، فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخّصات الذهنية، وٱتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخّصه، بل معنىٰ ذلك: أنّ بعد تجريد الماهيّة المقرونة بالتشخّص ولوازمه إذا جرّدت عنها، تكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

*الرابع: أنّ إعادة كلّ ذات شخصية انّما يتصوّر لو أعيد شيء من أجزاء علّتها التامّة المقتضية لها، وٱستعداد المادة لها بخصوصه، وغير ذلك من متمّمات العلّة ومصحّحات المعلول، وننقل الكلام إلىٰ أجزاء أجزاء علّتها وٱستعداد استعداد مادّتها، وهكذا إلى المبادئ القصوىٰ والعلل العليا، وسينكشف لك ـ إن شاء الله ـ بطلان اللّازم، فالملزوم باطل مثله.

بيان الملازمة معلوم بأدنى ٱلتفات من العقل، كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلّة هما هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعادياً، بل إنّما يكون ٱستينافياً مماثلاً

---

* قوله: «بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة...» قال العلّامة القيصري في أواخر الفصل الثالث في شرحه علىٰ فصوص الحكم: «الماهيّات كلّها وجودات خاصّة علمية لأنّها ليست ثابتة في الخارج منفكّة عن الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة...» (ط١ من الحجري ص٢١). وإن شئت فارجع إلىٰ تعليقاتنا علىٰ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (ط١ قم ص٤٤٤).

* قوله: «الرابع أنّ إعادة...» الاستبصار الرابع في الحقيقة بيان السرّ لما قاله أوّلاً ممّا ذهب إليه ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان، فتبصّر.

للابتدائي السابق ويتوهّم أنّه إعاديٌّ، فإذن إنّما تمكن إعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها، والأدوار الفلكية والأوضاع الكوكبية برمّتها، وجملة ما سبقت في النظام الكلّي بجميع لوازمها وتوابعها، حتّىٰ كونها ابتدائية. والفطرة الصحيحة غير متوقّفة في تكذيب هذا الوهم.

*إهانة: القائلون بجواز إعادة المعدومات، جمهور أهل الكلام المخالفين لكافّة الحكماء في ذلك؛ ظنّاً منهم أنّ القول بتجويز الإعادة في الأشياء بعد بطلانها يصحّح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه ألسنة الشرائع والكتب الإلهية النازلة علىٰ أهل السفارة وأصحاب الزلفىٰ ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ. ولم يعلموا أنّ أسرار الشريعة الإلهية لايمكن أن تستفاد من الأبحاث الكلامية والآراء الجدليّة. بل الطريق إلىٰ معرفة تلك الأسرار *منحصر في سبيلين: إمّا سبيل الأبرار *من إقامة جوامع العبادة، وإدامة مراسم العدالة، وإزالة وساوس العادة؛ وإمّا سبيل المقرّبين من الرياضات العلمية، وتوجيه القوىٰ الإدراكية إلىٰ جانب القدس، وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتسويتها لئلّا تتدنّس بالأخلاق الردية، ولاتصدأ بما تورده الحواسّ إليها من أوصاف الأجسام، ولا تعوجّ بالآراء الفاسدة، فإنّها حينئذ تتراءىٰ صور الحقائق الإيمانية وتشاهد الأمور الغائبة عن حواسّها وتعقّلها بصفاء جوهرها، فأمّا إذا كانت النفس ممّا قد تدنّست بالأعمال السيئة أو صدئت بالأخلاق الردية أو اعوجّت بالآراء الفاسدة، وآستمرّت علىٰ تلك الحال كأكثر أرباب الجدال، بقيت محجوبة عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانية، عاجزةً عن الوصول إلى الله ـ تعالىٰ ـ، ويفوتها نعيم الآخرة، كما قال الله ـ تعالىٰ ـ: ﴿كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذٍ

---

* قوله: «إهانة القائلون...» أي إهانة الطائفة المتكلّمة للعرفاء والحكماء، حيث قالت من أنكر جواز إعادة المعدوم فقد أنكر الحشر والمعاد.

* وقوله: «منحصر في سبيلين...» سيأتي كلامه في ذلك في آخر الفصل التاسع من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار (ج٤ ط١ ص١٦٠).

* قوله: «من إقامة جوامع العبادة...» سيّما الصلاة التي لها مقام العبادة الجمعيّ، وإن شئت فارجع إلى النكتة ١٠٣ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

لمحجوبون﴾.

فمن أراد أن يصل إلىٰ معرفة الله وصفاته وأفعاله، ومعرفة إرسال رسله وإنزال كتبه، وكيفية النشأة الآخرة وأحوال الإنسان بعد الموت، وسائر أسرار المبدأ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة، فقد آستسمن ذا ورم.

*وإذا جاء حين أن نبسط القول في معاد النفوس، وكيفية رجوعها إلىٰ بارئها في العالمين، ووصولها إلىٰ قيّومها في الإقليمين، تبيّن لك كيفية الحشر الجسماني، وآرتجاع النفوس *بكلائه الأجساد بإذن ولي الإبداع والإنشاء في المبدأ والمعاد، علىٰ ماوردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشريعة.

ثمّ إنّ هٰؤلاء القوم بعد آتفاقهم في إعادة الجواهر آختلفوا في الأعراض، فقال بعضهم: تمتنع إعادتها مطلقاً لأنّ المعاد إنّما يعاد بمعنى، فيلزم *قيام المعنىٰ بالمعنىٰ. وإلىٰ هٰذا ذهب بعض أصحاب الأشعرية. وقال الأكثرون منهم: بآمتناع إعادة الأعراض التي لاتبقىٰ كالأصوات والأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات، وقسّموا الباقية *إلىٰ مايكون مقدوراً للعبد وحكموا بأنّه *لاتجوز إعادتها لاللعبد ولا للربّ، و إلىٰ مالايكون مقدوراً للعبد وجوّزوا إعادتها. وذكروا في بيان كلّ واحد منها أدّلة واهيّة، شحنوا بها وبسائر هوساتهم الكتب والدفاتر.

---

* قوله: «وإذا جاء حين...» يجيء حينه في الفصل الثالث من الباب الحادي عشر من كتاب النفس (ج٤ ط١ ص١٥٦).

* قوله: «بكلاءة الأجساد...» الكلاءة الحفظ. قوله سبحانه: ﴿قُل من يكلؤكم بالّليل والنهار من الرّحمن﴾ (الأنبياء ٤٢). وفي نسخة مخطوطة معتبرة من الأسفار «وارتجاع النفوس بحفظ الأجساد» مكان «بكلاءة الأجساد».

* قوله: «قيام المعنىٰ بالمعنىٰ» أي قيام العرض بالعرض. فالمعنىٰ هذا هو من سنخ الصفة الزائدة على الذات الذي ذهب إليه المعتزلة حتىٰ قالوا في صفات الواجب سبحانه: إنّها معانٍ زائدة على الذات.

* وقوله: «إلىٰ مايكون مقدوراً للعبد» كالشرور.

* وقوله: «لاتجوز إعادتها...» أمّا للعبد فللزوم التكرير في الشرور في الآخرة وهو لايجوز. وأمّا للرّبّ فظاهر واضح.

وأكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل، كتعدّد القدماء، وإثبات الإرادة الجزافية، ونفي الداعي في فعله وإبطال الحكمة في خلقه، *وكونه ـ تعالىٰ ـ محلّ الكلام النفسي والحديث الخيالي، وثبوت المعدوم، والجوهر الفرد، مع مايستلزمه من سكون المتحرّك *وتفكّك الرحىٰ والطفرة إلىٰ غيرها من المموّهات والمزخرفات.

كلّ ذلك لرفض الحكمة ومعاداة الحكماء، وهم بالحقيقة أهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والأرذال، شرّهم كلّهم علىٰ أهل الدين والورع، وضرّهم على العلماء، وأشدّهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربّانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات، ويتعاملون بالبراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيّات، ويتكلّمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات.

وأكثر ما يجادلون به من المسائل المموّهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود إلّا في الأوهام الكاذبة، لا يصحّ لمدّع فيها حجّة ولا لسائل عنها برهان، وإذا سُئلوا عن حقيقة أشياء هم مقرّون بها عند أكثر الناس لايحسنون أن يجيبوا عنها، فإذا أستعصىٰ عليهم البحث أنكروها وجحدوها ويأبون أن يقولوا لا ندري إن الله أعلم ورسوله.

---

* قوله: «وكونه تعالىٰ محل الكلام النفسي...» قال المحقّق الطوسي في البحث عن المسموعات من الكيفيات المحسوسة من تجريد الاعتقاد: «وينتظم منها ـ أي من الحروف ـ الكلام بأقسامه ولا يعقل غيره» (ص٢٢٣ من كشف المراد بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه). ثم قال في المسألة السادسة من الفصل الثاني من المقصد الثالث في أنّه تعالىٰ متكلّم ماهذا لفظه: «وعموميّة قدرته تدلّ علىٰ ثبوت الكلام، والنفساني غير معقول» (ص٢٨٩ من الطبع المذكور) ولنا كلام تحقيقي عقلاني حول الكلام النفساني والقول في قدم القرآن وحدوثه، وإن شئت فارجع إليه (ص٥٦٦).

* قوله: «تفكك الرحىٰ...» قال الحكيم السبزواري في غرر الفرائد (ص٢١٨ ط الناصري):

تفكّك الرحىٰ ونفي الدائرة وحجج أُخرىٰ لديهم دائرة

الفصل التاسع من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء في إثبات الدائرة الحقيقية بثلاثة براهين (ط١ من الرحلي ص٣٦٥).

نعم عباراتهم في غاية الفصاحة، وألفاظهم في نهاية الجودة والملاحة، فيوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقائد الردية بأفصح العبارات، ويكتبونها بأوضح الخطوط في أصحّ الأوراق، ويُسمعون الأحداث والعوام، ويصوّرونها في قلوبهم، ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن تنمحي أصلاً.

ومع هٰذه الدواهي والمحن كلّها والمصيبة علىٰ أهل الدين، يدّعون أنّهم بهذه العقول الناقصة والأفهام القاصرة ينصرون الإسلام ويقوّون الدين. وإلىٰ يومنا هذا ماسمعنا يهودياً تاب علىٰ يد واحدٍ منهم، ولا نصرانياً أسلم، ولا مجوسيّاً آمن؛ بل نراهم بأديانهم إذا نظروا إلىٰ آراء هؤلاء المجادلة أعلق وأوثق. نعوذ بالله من شرورهم على الدين وإفسادهم على المؤمنين.

ومن عجيب الأمر أيضاً أنّ بعضاً من هؤلاء آستدل علىٰ إمكان الإعادة، بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنّهم يقولون: «كلّ *ماقرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة، فذره في بقعة الإمكان مالم يذدك عنه قائم البرهان»، ولعدم تعوّده الاجتهاد في العقليات، لم يتميّز الإمكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلىٰ عدم وضوح الضرورة لأحد الطرفين عند العقل، عن الإمكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات، فحكم بأنّ الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو آمتناعه هو الإمكان؛ فأثبت بظنّه المستوهن أنّ إعادة المعدوم ممكن ذاتي، وتشبّث بهذا الظنّ الخبيث الذي نسجته عنكبوت وهمه كثير ممن تأخّر عنه.

فيقال له ولمن تبعه: إنّكم إن أردتم بالأصل في هذا القول ماهو بمعنى الكثير الراجح، فكون أكثر مالم يقم دليل على آمتناعه ووجوبه ممكناً غير ظاهر، وبعد فرضه غير نافع، لجواز كون هذا من جملة الأقلّ. وإن أريد به معنىٰ مالا يعدل عنه إلّا بدليل علىٰ ماهو المستعمل في صناعتي الفقه وأصوله، فهو فاسد هاهنا؛

---

* قوله: «كلّ ما قرع سمعك...» ناظر إلى كلام الشيخ الرئيس في الفصل الحادي والثلاثين من النمط العاشر من الإشارات حيث قال: «نصيحة ـ إيّاك أن يكون تكيّسك وتبرّؤك عن العامّة هو أن تنبرئ منكراً لكلّ شيء...».

*إذ شيء من عناصر العقود ليس أصلاً بهذا المعنى، بل كلّ منها مقتضى ماهيّة الموضوع؛ فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله. وما قاله الشيخ الرئيس معناه: أنّ مالا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر وجوده ويعتقد امتناعه، بل يترك في بقعة الإمكان أي الاحتمال العقلي، لا أنّه يعتقد إمكانه الذاتي؛ كيف ومن أقواله: «إنّ من تعوّد أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية».

فصل ٩

*في أنّ العدم ليس رابطياً

الفلاسفة المتقدّمون علىٰ أنّ النسبة الحكمية في كلّ قضية ـ موجبة كانت

---

* قوله: «إذ شيء من عناصر العقود...» أي الوجود والإمكان والامتناع. واعلم أنّ تفصيل البحث عن المقام حول عناصر العقود في ردّ إعادة المعدوم يطلب في آخر الفصل الرابع من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء (ط ١ الرحلي ص٢٩٨) والمصنّف ناظر إليه.

* قوله: «فصل في أنّ العدم ليس رابطياً» اعلم أنّ المقام المحمود هو معرفة حقائق الكلمات الوجودية، فينبغي لطالبه والسالك إليه أن يفحص ويبحث عنها، فالقضايا المعتبرة في العلوم هي الموجبات الحاكية عن أحوال تلك الكلمات السامية، والباحثة عن نسبة تلك الأحوال إليها. فإن أقبل للسائر العلمي التعبير بقضية سالبة فانّما يعبّر ويخبر عن سلب تلك النسب لا أنّ السوالب لها أصالة في العين، والقضية السالبة تحكي عن النسبة الخارجية وذلك لعدم السلب في الخارج رأساً. وهذا أصل قويم وحكم حكيم ألقيناه عليك إيجازاً، فافهم.

وقد تقدّم البحث عن الوجودين الرابط والرابطي في الفصل الأخير من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ (ص ١١٩) فقد دريت أنّ الوجود الرابطي هو الوجود المحمولي، ويُقال له الوجود النفسي. ورسالتنا «العمل الضابط في الرابطي والرابط» كافلة لما يجب أن يعلم فيهما. وقد طبعت مع رسالتنا الأخرىٰ في الجعل. وأنت تعلم أنّ نوره سبحانه قد ملأ كلّ شيء فما في العين ليس إلّا نوره فأين العدم حتى يكون رابطياً؟ ولا وعاء له إلّا في الذهن بضرب من دعابات الوهم والخيال فمن تفوّه بأنّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية فهو بمعزل عن الحق جداً.

فنقول: إنّ النسبة الحكمية هي نسبة المحمول إلى الموضوع، فهي جارية في الهليات المركّبة فقط سواء كانت موجبات أو سوالب، دون البسيطة لأنّ مفاد الهليات البسيطة الحكم بثبوت

الموضوع، لا ثبوت شيء للموضوع. فأجزاء القضية الهلية البسيطة ـ نحو الإنسان موجود ـ ثلاثة هي الموضوع والمحمول والحكم، كما أنّ أجزاء القضية الهلية المركّبة الموجبة أربعة هي الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية، والحكم المتعلّق بالنسبة الحكمية.

وإنّ الحكم جار مطلقاً في الموجبات أعم من الهليات البسيطة والمركّبة دون سوالبها لأنّ مفاد السلب رفع الحكم ـ أي رفع ثبوت الموضوع في البسيطة، ورفع ثبوت شيء للموضوع في المركّبة ـ. فأجزاء القضية الهلية البسيطة السالبة اثنان هما الموضوع والمحمول، كما أنّ أجزاء القضية الهلية المركّبة السالبة ثلاثة هي الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية. فأجزاء السوالب أقل من موجباتها بواحد. واطلاق الحملية على السوالب على المجاز والتشبيه. فلنا في المقام أمور:

١ـ إنّ النسبة الحكمية جارية في الهليات المركّبة فقط سواء كانت موجبات أو سوالب. وذلك لأنّ النسبة الحكمية هي نسبة المحمول إلى الموضوع، وفي الهليات البسيطة الحكم بثبوت الموضوع لا ثبوت شيء للموضوع.

٢ـ أجزاء الهلية البسيطة الموجبة ثلاثة: الموضوع والمحمول والحكم، نحو قولك: الإنسان موجود.

٣ـ أجزاء الهلية البسيطة السالبة اثنان: الموضوع والمحمول. ولا حكم فيها لما دريت من أنّ مفاد الهلية البسيطة السالبة رفع حكم الهلية البسيطة الموجبة، أي رفع ثبوت الموضوع لأنّ الحكم في الهليات البسيطة ثبوت الموضوع لا ثبوت شيء للموضوع، نحو قولك: العنقاء ليست بموجودة.

٤ـ أجزاء الهلية المركّبة الموجبة أربعة: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية والحكم المتعلّق بالنسبة الحكمية، نحو: الإنسان كاتب.

٥ـ أجزاء الهلية المركّبة السالبة ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية. ولا حكم فيها لأنّ مفاد الهلية المركّبة السالبة رفع حكم الهلية المركّبة الموجبة، نحو: الإنسان ليس بكاتب.

٦ـ أجزاء السوالب أقل من أجزاء موجباتها بواحد.

٧ـ الحكم جار مطلقاً ـ أي سواء كانت القضايا من الهليات المركّبة أو البسيطة ـ في الموجبات منها دون السوالب منها.

٨ـ إطلاق الحملية على السوالب بضرب من المجاز والتشبيه كما في الرسالة الكبرى في المنطق للشريف الجرجاني حيث قال: «فصل ـ اطلاق حملية ومتّصلة ومنفصلة بر موجبات ظاهر است، وبر سوالب بواسطه مناسبت با موجباتست در اطراف».

٩ـ السوالب واردة على الموجبات لا أنّها قضايا بالأصالة فلا نسبة فيها وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات، فليس مفاد السوالب إلّا رفع تلك النسبة الإيجابية التي هي كائنة في

أو سالبة ـ ثبوتية، ولا نسبة في السوالب، وراء النسبة الإيجابية التي هي في الموجبات، وأنّ مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلّا رفع تلك النسبة الإيجابية، وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط. وإنّما تقال لها الحملية على المجاز والتشبيه. *وأن لا مادّة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب،

الموجبات. وبعبارة أخرى ليس في السوالب حمل وربط، بل سلب حمل وقطع ربط كان ذلك الحمل والربط في الموجبات.

* قوله: «وأن لا مادة في السوالب...» عطف على قوله: «أنّ النسبة الحكمية» أي الفلاسفة المتقدّمون على أن لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب. يعني أنّ مواد القضايا ـ أي الوجوب والإمكان والامتناع ـ هي كيفيات النسب، والنسبة كائنة في الموجبات لا في السوالب، والقضايا السالبة واردة على الموجبة وتسلبها لما دريت من أنّ مفادها سلب حمل وقطع ربط، ولذلك لاتخلتف المادة في الموجبة السالبة بحسب النسبة الإيجابية والسلبية.

واعلم أنّ الحكم وهو التصديق فعل النفس. أي هو جعلها وخلقها وإنشاؤها. والمصنّف يصرّح في الفصل الآتي بذلك أي بأنّ الحكم فعل النفس وإنشاؤها، حيث يقول: «هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الأحكام الواقعة عن النفس الإنسانيّة». وله ـ قدّس سرّه ـ رسالة معمولة في ذلك طبعت مع الجوهر النضيد في الشرح على منطق التجريد، وفي المقام له بحث عن الحكم وفعل النفس في التصوّر والتصديق فإن شئت فارجع إليه. وكلامنا في المقام أنّ الحكم بسيط، وكلّ واحد من التصوّرات شرط للتصديق أي الحكم لا شطر له. ألا ترى أنّ الحدس وهو انتقال دفعي يحدث للإنسان المستعد بلا تصوّر موضوع ومحمول ونسبة حكمية مع أنّه حكم بتّي ملكوتي، فتدبّر.

ثمّ اعلم أنّ السالبة نقيض الموجبة. ونقيض كلّ شيء رفعه. فالسالبة رفع حكم الموجبة، ومن هنا يعلم أن ليس للسالبة حكم ثبوتي. فالمواد لما كانت كيفيات النسب وصفاتها كانت متحقّقة في القضايا الموجبة فقط دون السالبة.

ولا يخفى عليك أنّ ما قاله المصنّف من أنّ النسبة الحكمية في كل قضية موجبة كانت أو سالبة ثبوتية إنّما كانت جارية في الهليات المركّبة دون البسيطة، وذلك لأنّه قال إنّ النسبة الحكمية في القضايا ثبوتية، وقد دريت أنّ النسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء، فالهليات البسيطة خارجة عن هذا الحكم رأساً. ثمّ إنّ الهليات المركّبة السالبة لما كانت نقيض الهلية المركّبة الموجبة، ونقيضها رفعها، ورفعها انّما كان برفع حكمها فالهليات المركّبة السالبة ترفع الحكم الذي كان في الموجبة. ففي الموجبة أربعة أجزاء، وفي السالبة ثلاثة أجزاء.

وما أفاده المصنّف في مذهب القدماء من الحكماء في المقام ثلاثة أمور:

فلذلك لا تختلف المادّة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الإيجابية والسلبية. خلافاً لما شاع بين المتأخّرين المتفلسفين من أنّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية، وأنّ المادّة كما تكون بحسب النسبة الإيجابية كذلك تكون بحسب النسبة السلبية، وأنّ مادّة النسبة السلبية مخالفة لمادّة النسبة الإيجابية، ولا يخلو شيء منهما من الموادّ الثلاث، إلّا أنّ المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها وشرفها ولانخراط ما يعتبر في السوالب فيها، *فإنّ واجب العدم ممتنع الوجود،

أحدها أنّ النسبة الحكمية في كلّ قضية موجبة كانت أو سالبة ثبوتية، ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابية التي في الموجبات.

وثانيها أنّ مدلول القضية السالبة ومفادها ليس إلّا رفع تلك النسبة الإيجابية، وليس فيها حمل وربط، بل سلب حمل وقطع ربط، وإنّما تقال لها الحملية على المجاز والتشبيه.

وثالثها أن لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب فلذلك لاتختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الإيجابية والسلبية.

ثمّ ان المتأخّرين خالفوهم في الأمور الثلاثة ـ كما قال المصنّف: «خلافاً لما شاع بين المتأخّرين المتفلسفين...» ـ وقد نقل اختلافهم على الترتيب المذكور في الأمور الثلاثة:

أحدها أنّ في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الإيجابية.

وثانيها أنّ المادة كما تكون بحسب النسبة الإيجابية، كذلك تكون بحسب النسبة السلبية.

وثالثها أنّ مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الإيجابية، ولا يخلو شيء منها من المواد الثلاث.

ولا يخفى على المتدرّب بالفن أنّ الحق ماذهب إليه القدماء. بل نقول: إنّ النسبة الحكمية هل هي من التصوّرات رأساً، ومن أجزاء القضيّة أصلاً، أو إنّا إذا أردنا أن نحكم أو نرفع الحكم نتصوّر الموضوع والمحمول وبعد تصوّرهما تنتقل أذهاننا إلىٰ نسبة المحمول إلى الموضوع ثمّ نحكم أو نرفع الحكم، أي النسبة الحكمية ليست من التصوّرات رأساً بل هي من لوازم الحكم؟ وكأنّا إذا رجعنا إلىٰ أنفسنا وجدنا أنّ النسبة الحكمية من لوازم الحكم. ففي الهلية الموجبة المركّبة ثلاثة أمور: تصوّر الموضوع وتصوّر المحمول والحكم، وفي السالبة التصوّران ورفع الحكم، هذا.

ثمّ الحق أنّ الحكم وهو التصديق بسيط، والتصوّرات كلّها شروط ومعدّات لا أنّها أجزاء الحكم. والفخر الرازي ذهب إلىٰ أنّ التصديق هو المجموع المركّب من الحكم ومن تصوّر الطرفين، وفيه مافيه.

* قوله: «فإنّ واجب العدم ممتنع الوجود...» هذا دليل لانخراط مايعتبر في السوالب في الثوابت.

وممتنع العدم واجب الوجود، وممكن العدم ممكن الوجود.

فيجب عليك أن تعلم: أنّ المادّة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو آمتناعه أو إمكانه، وهي في مطلق الهليّات البسيطة *ترجع إلىٰ حال الموضوع في وجوده بحسب قوّة الوجود ووثاقة التجوهر، أو ضعف الذات وسخافة الحقيقة، أو بطلان التحقّق وفساد الماهيّة، لا حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له، كما زعمه بعض علىٰ ما مرّ ذكره. وفي الهليّات المركبّة هي حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له بآعتبار وثاقة النسبة أو ضعفها أو فسادها؛ *وليس في السالبة إلّا آنتفاء الموضوع في نفسه، أو آنتفاء المحمول عنه، علىٰ أنّه ليس هناك شيء أو ليس شيء شيئاً، لا أنّ هناك شيئاً هو الانتفاء، أو له شيء هو الانتفاء، *فليس فيه شيء يكون مكيفاً بإحدى الكيفيات الثلاث.

ولا يخفىٰ عليك أنّ هذا الانخراط في الجمل الثلاث يجري في العكس أيضاً؛ أي ينخرط مايعتبر في الثوابت في السوالب، بأن يقال: إنّ واجب الوجود ممتنع العدم، وممتنع الوجود واجب العدم، وممكن الوجود ممكن العدم.

* قوله: «ترجع إلىٰ حال الموضوع في وجوده بحسب قوّة الوجود...» لما كانت المواد ثلاثاً أتى المصنّف بثلاثة أمور أحدها قوّة الوجود ووثاقة التجوهر، أي الوجوب الذي يعبّر عنه بالضرورة أيضاً. وثانيها ضعف الذات وسخافة الحقيقة، أي الإمكان. وثالثها بطلان التحقّق وفساد الماهيّة، أي الامتناع. وكذا القول في الهليات المركّبة حيث قال: «باعتبار وثاقة النسبة و ضعفها أو فسادها» أي الضرورة والإمكان والامتناع.

* قوله: «وليس في السالبة إلّا انتفاء الموضوع في نفسه» أي في الهلية البسيطة. وقوله: «أو انتفاء المحمول عنه» أي في الهلية المركّبة. وقوله: «علىٰ أنّه ليس هناك شيء» أي في الهلية البسيطة. وقوله: «أو ليس شيء شيئاً» أي في الهلية المركّبة.

* قوله: «فليس فيه شيء يكون مكيّفاً بأحدى الكيفيات الثلاث...» قد أشرنا في صدر الفصل إلىٰ أنّ ما في الأعيان ليس إلّا حقائق الأشياء وذواتها، والقضايا انّما هي نسب صفات وأحوال وأمور إلىٰ ذواتها، فليست القضايا إلّا موجبات وإن كان التفريق والتجزية بين الموضوع والمحمول أعني صدق القضية من الأمور الذهنية والعقل يحلّلها إلىٰ موضوع ومحمول. ولو كانت للسوالب نسب ثبوتية للزم أن يكون لشيء واحد نسب غير متناهية لأنّ غير هذا الشيء ليس بمتناه، أعني أنّ غير هذا الشيء كلمات وجودية غير متناهية.

فالمادّة التي تسمّىٰ عند الأوائل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالإيجاب في التجوهر، من ٱستحقاق دوام الوجود ودوام اللّاوجود، أو لا ٱستحقاق دوام الوجود ودوام اللّاوجود؛ أو حال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع.

وكون نسبة الإمكان إلى الوجوب والامتناع نسبة نقص إلىٰ تمام، ونسبة ضعف إلىٰ قوّة، وفتور إلىٰ وثاقة، إنّما يتبيّن حقّ التبيّن في هذا الكتاب وعلىٰ فلسفتنا كما تقع إليه الإشارة في عدّة مواضع. ولو دلّ على العنصر بلفظ لكان يدلّ بالجهة. *وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر، إذ العنصر يكون بحسب نفس الأمر، والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل.

فقد بان: أنّ السالبة توجَد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الإيجابية بعينها، فإنّ محمولها عند الإيجاب تكون له ٱستحقاقية أحد الأمور المذكورة *وإن لم تكن أوجبت.

*وما يتوهّم: أنّ العنصر الثابت علىٰ تقدير جعل العدم محمولاً، غير الثابت علىٰ تقدير جعل الوجود محمولاً، فكذا الثابت علىٰ تقدير جعل العدم رابطة، يكون غير الثابت علىٰ تقدير جعل الوجود رابطة. منفسخ بأنّ هذا الوهم ناشئ عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلاً قضية موجبة، *وعن الغفلة من أنّه ينقلب بذلك عن أن يكون سلباً لقولنا زيد موجود، فيرجع الحكم إلىٰ إيجاب سلب الوجود، والقضية إلى موجبة سالبة المحمول، فلأجل ذلك تختلف القضيتان بحسب

---

* قوله: «وقد يكون العقد ذا جهة...» وذلك إذا كانت القضيّة كاذبة. وقوله: «إذ العنصر يكون...» بيان لعلّة تخالف الجهة العنصر.

* قوله: «وإن لم يكن أوجبت» يعني أن السوالب ناظرة إلى موجباتها وإن لم تكن هاهنا موجبات.

* وقوله: «وما يتوهّم أن العنصر...» غرض المتوهّم أنّ العنصر كما هو ثابت في الموجبات كذلك هو ثابت في السوالب، فزيد معدوم نحو زيد موجود. وكذلك إذا جعل الوجود والعدم رابطتين بين الموضوع والمحمول، وانفساخه ظاهر.

* وقوله: «عن الغفلة من أنّه ينقلب بذلك» أي بذلك الأخذ.

العنصر: فأيّ مفهوم أخذ من المفهومات فإنّ له بما هو محمول حالاً عند الموضوع المعيّن بالنسبة الإيجابية *لايتغيّر ذلك الحالّ عند سلب تلك. ولا ينبغي أن يؤخذ زيد معدوم حين مايرام سلب وجوده في نفسه حكماً إيجابيّاً، بل يجب أن يعنىٰ به أنتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده لتكون القضية من سوالب الهليات البسيطة، لا ثبوت سلب الوجود له حتّىٰ تصير من الهليات المركّبة الإيجابية، ولا سلب الوجود عنه حتّىٰ تكون من سوالب الهليات المركّبة.

ومن لم يفرّق بين مفاد الهليتين وظنّ أنّ طبيعة العقد مطلقاً تستدعي ثبوت شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء، *لم يمكنه أن يصدّق بأنّ قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلاً يفيد تحقّق ذات الإنسان، لا تحقّق أمر له هو وجوده؛ وكذلك قولنا عدم الإنسان يعطي بطلان ذاته، لا أنسلاب صفة عنه هي الوجود. وأمّا قولنا الإنسان كاتب أو كتب الإنسان، يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة، وكذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد أنسلاب صفة عنه هي الكتابة.

وعدم الفرق بين الهليتين من علل الطبيعة الإنسانية وأمراضها التي تجب إزالتها والتدبّر في خلاصها، لئلّا تضطرّ إلى أستثناء في المقدّمة الكلّية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له، في جملة الهليات البسيطة. كما سبق ذكره في أوائل الكتاب.

*تتمّة تحصيلية

وإذ قد تحقّق لديك أنّ السلب بما هو سلب ليس له معنى محصّل يُثبتُ له

---

* وقوله: «لايتغيّر ذلك الحال عن سلب تلك» كلمة تلك إشارة إلى النسبة. وكان الأحسن أن يقال: «لاتتغيّر تلك الحال عند سلبها» إلّا أنّه أتىٰ بتلك لئلّا يتوهّم إرجاع الضمير إلى الحال.

* وقوله: «لم يمكنه أن يصدق...» الضمير في يمكنه راجع إلى من في قوله: «ومن لم يفرّق بين...». وقوله: «وعدم الفرق...» مبتدأ. وقوله: «من علل الطبيعة...» خبره.

* وقوله: «تتمّة تحصيلية» وفي النسخ المطبوعة: «تتمّة تحقيقيّة» ولكن ما اخترناه يوافق سبع نسخ مخطوطة عتيقة من الأسفار بعضها مقروء ومصحّح علىٰ دأب أرباب الإجازة. والغرض من ذلك التحصيل أنّ المعدوم من حيث هو معدوم غير متصوّر وإذا لم يكن متصوّراً لم يكن معلوماً؛ ولا يخفىٰ

أو به أو يُرفَع عنه أو به معنى علىٰ سبيل الوجوب والامتناع والإمكان، فقد دريت أنّه لاتكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة أو دوام أو فعلية أو إمكان أو غير ذلك، بل إنّـما يؤول معنىٰ ضرورة النسبة السلبية إلى أمتناع النسبة الإيجابية التي هي نقيضها، ومعنىٰ دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الإيجابية في كلّ وقت وقت؛ علىٰ أن يعتبر ذلك في الإيجاب، ويجعل السلب قطعاً له بذلك الاعتبار، فيرفع بحسب أيّ جزء فرض من أجزاء الأوقات؛ فإذن ليس فرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية، أو بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلاً، لا علىٰ ما آشتهر في الحكمـة العامّة، بل علىٰ طريق الحكمة النقية الملخّصة، وكذلك قياس سائر المـوجّهـات، وقياس المـطلقـة التي هي مقابلة لها، لأنّ الإطلاق عدم التوجيه، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فإنّ السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة.

ولا سبيل لصـاحب التـأييد العلمي إلىٰ فصـل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق؛ وإطالة الكلام في بيانه خارجة عن طورهذا الكتاب، إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحقّ وكيفية السير إلى الله؛ وإنّما كفالته إلىٰ صناعة الميزان.

فصل ١٠

*في أنّ الحكم السلبي لاينفكّ عن نحو من وجود طرفيه

*إنّ محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة أو سالبة، فقد يكون ثبوتياً،

عليك أنّ سالبة الضرورة علىٰ وجه الإضافة، أو السالبة الضرورية علىٰ وجه الوصف لا فرق بينهما في الخارج. مثلاً قولنا: زيد قائم إذا سلب القيام عنه بقولنا زيد ليس بقائم كان القيام عنه مسلوباً، واختلاف الألفاظ والتعبيرات لايغيّر عدم كون القيام عنه في حال. وقوله: «لأنّ الإطلاق...» تعليل للمقابلة.

* قولـه: «فصل في أنّ الحكم السلبي...» اعلم أنّ قاضي النفس لابدّ من أن يحضر عنده الموضوع والمحمول حتىٰ يحكم بما هو الصواب عنده من إيجاب وسلب. فالحكم مطلقاً يحتاج إلى وجود طرفي الحكم، ولا تصدق قضية بدون هذا النحو من الوجود أعني وجود الطرفين سواء كانت القضية موجبة أو سالبة. وما قال القوم من أنّ السالبة تصدق بانتفاء الموضوع فهو على معنىً سام سيأتي تحقيق المصنّف وتدقيقه فيه في هذا الفصل.

* قوله: «انّ محمول العقود...» أي القضايا الحملية سواء كانت موجبة أو سالبة قد يكون

وقـد يكون عدمياً في الخارج؛ وأمّا في الذهن فلابدّ وأن يكون حاضراً موجوداً، لاستحالة الحكم بما لايكون حاضراً عند النفس.

وأمّا موضوعها سواء كانت موجبة أو سالبة، فلابدّ وأن يكون له وجود في النفس، لاستحالة الحكم علىٰ ما لايكون كذلك؛ *وأمّا في الخارج فكذلك إذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج، لاستدعاء الحكم بحسب أيّ ظرف وجود الموضوع فيه؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء في أيّ موطن كان يتفرّع علىٰ ثبوته في نفسه، اللّهمّ إلّا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم في الخارج، أو شريك الباري ممتنع، فإنّه وإن نسب إلى الخارج، لكنّه نفس السلب عن الخارج، فكأنّه قيل زيد المتصوّر في الذهن ليس في الخارج، *وإذا كان الحكم بالسلب في

محمولها ثبوتياً كقولك زيد كاتب، وقد يكون عدمياً كقولك زيد أعمىٰ، أو زيد ليس بكاتب، أو زيد ليس بأعمىٰ ونحوها.

والغرض أن محمول العقود قد يكون في الخارج ثبوتياً موجبة كانت أو سالبة كزيد كاتب وزيد ليس بكاتب، وقد يكون في الخارج عدمياً موجبة كانت أو سالبة كزيد ليس بكاتب وكزيد ليس بأعمىٰ: وأمّا في الذهن فلا بدّ من أن يكون حاضراً موجوداً عند النفس لاستحالة الحكم بما لايكون حاضراً عندها، وذلك لأنّ المعدوم المطلق لايخبر عنه ولا به لأنّ المعدوم المطلق مجهول مطلق. هذا كلّه حال القضية بحسب المحمول.

وأمّا حالها بحسب الموضوع فاعلم أنّ القضية سواء كانت موجبة أو سالبة فلا بدّ لها من وجود موضوع في النفس لاستحالة حكمها على ما لايكون حاضراً عندها. فإن كان الحكم بالإيجاب ناظراً إلى الظرف الخارجي فلا بدّ من وجود الموضوع في الخارج، وذلك للكبرى الكلّيّة القائلة بأنّ الحكم يستدعي وجود الموضوع بحسب أيّ ظرف وموطن يقع الحكم ناظراً إلى ذلك الظرف والموطن، إلّا إذا كان الحكم بالإيجاب على المعدوم. أي إذا كان المحمول في القضية الموجبة على السلب المطلق فلا يقتضي وجود الموضوع كقولك زيد معدوم في الخارج، أو شريك الباري ممتنع في الخارج، والمجهول المطلق هو المعدوم المطلق في الخارج ونحوها. فإنّ المحمول فيها وإن نسب إلى الخارج لكنّه نفس السلب عن الخارج، فكأنّما قيل زيد المتصوّر في الذهن ليس في الخارج، يعني أنّ نحو هذه القضايا لايستدعي وجودات موضوعاتها في الخارج.

* قوله: «وأمّا في الخارج فكذلك» أي لا بدّ أن يكون له وجود.

* قوله: «وإذا كان الحكم بالسلب في الخارج...» عطف علىٰ قوله: «إذا كان الحكم بالإيجاب...» والغرض أنّ نفس الحكم في السالبة لايقتضي وجود الموضوع في الخارج، وليس معناه أنّ نفس الحكم

الخارج فلايقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه، *لجواز سلب المعدوم، والسلب عن المعدوم. *هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بماهو حكم من الأحكام الواقعة عن النفس الإنسانية.

*فقولهم: إنّ موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة المعدولة، أو السالبة

لايقتضي وجود الموضوع، وذلك لما دريت من استحالة حكم النفس على ما لايكون حاضراً عندها: ففي السالبة اعتباران: أحدهما اعتبار طبيعة السلب بما هو سلب فبهذا الاعتبار لايقتضي وجود الموضوع في الخارج، وثانيهما اعتبار حكم من الأحكام الواقعة عن النفس الإنسانية فبهذا الاعتبار لا بدّ له من وجود موضع الحكم أي في موطن النفس.

* وقوله: «لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم» والأوّل نحو قولك: ليس الممتنع بموجود؛ والثاني نحو قولك: الممتنع لايشار إليه، علىٰ وزان قولك: زيد ليس بموجود، وزيد ليس بقائم.

* قوله: «هذا بحسب خصوص...» إشارة إلىٰ قوله: «وإذا كان الحكم...».

* قوله: «فقولهم إنّ موضوع السالبة...» يريد تحقيقاً أنيقاً في معنىٰ كون موضوع السالبة أعمّ من الموجبة. وهذا التحقيق يجب أن يجعل في الكتب الميزانية تتميماً لذلك المعنىٰ. والمقصود أنّ معنىٰ أعمّية موضوع السالبة ليس أنّه يجوز أن يكون معدوماً في الخارج دون موضوع الموجبة، لأنّ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً في الخارج كقولك: شريك الباري ممتنع، واجتماع النقيضين محال، ونحوهما؛ وكذلك معنىٰ أعمّية موضوع السالبة ليس أنّه يجب أن يتحقّق موضوع الموجبة في العين أو يتمثّل في الذهن دون موضوع السالبة لأنّ موضوع السالبة أيضاً كذلك فقد يكون له تحقّق في العين كما أنّه يتمثّل في الذهن مطلقاً لاستدعاء الحكم ذلك. بل معنىٰ أعمّية موضوع السالبة هو أن محمول السالبة يصحّ سلبه عن الموضوع من حيث إنّ الموضوع غير ثابت أي معدوم كما يصحّ سلبه عن الموضوع من حيث إنّه ثابت موجود فيصحّ الحكم علىٰ زيد المعدوم بأنّه ليس بقائم من حيث انه معدوم، كما يصحّ الحكم علىٰ زيد الموجود القاعد بأنّه ليس بقائم؛ بخلاف الموجبة فإنّه لا يصحّ الحمل علىٰ موضوع من حيث إنّه معدوم فإنّ الحمل لايوافق الموضوع من حيث إنّه ليس بشيء بخلاف سلب الحمل، فافهم.

والمصنّف يعبّر عن الأعمّية بهذا المعنىٰ في موضوع السالبة بالتناول الاعتباري أيضاً كما سيصرح بذلك في انحلالات الإعضالات الآتية قريباً في هذا الفصل حيث يقول: «وسبيل الحكمة في فك ذلك العقد ما أشرنا إليه سابقاً من أن أعمّية السالبة عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الأفرادي بل بحسب التناول الاعتباري...».

ثمّ إنّ قوله: «فقولهم إنّ موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة المعدولة أو السالبة المحمول» معناه أن موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة المعدولة، ومن موضوع الموجبة السالبة المحمول.

المحمول، ليس معناه أنّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدوماً في الخارج دون موضوع الموجبة، إذ موضوع الموجبة أيضاً قد يكون معدوماً في الخارج كقولنا: شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال، ولا أنّ موضوع الموجبة يجب أن يتحقق أو يتمثّل في وجود أو ذهن دون موضوع السالبة، إذ موضوع السالبة أيضاً كذلك، بل بمعنىٰ أنّ السلب يصحّ عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلًا. علىٰ أنّ للعقل أن *يعتبر هذا الاعتبار في السلب ويأخذ موضوع السالبة علىٰ هذا الوجه، بخلاف الإيجاب والموجبة. فإنّ الإيجاب وإن صحّ على الموضوع الغير الثابت، لكن لا يصحّ عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما، لأنّ الإيجاب يقتضي وجود شيء حتّىٰ يوجد له شيء آخر.

وهذا يجوز أن يقال: المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء، *ولا له من

فقوله: «أو السالبة المحمول» أي الموجبة السالبة المحمول. والموجبة المعدولة هي الموجبة المعدولة المحمول، وذلك لأنّ الكلام وإن كان صادقاً في المعدولات مطلقاً سواء كانت المعدولات الموضوع أو المعدولات المحمول أو المعدولات الطرفين، لكن عدول الموضوع قليل الجدوىٰ لأنّ المعتبر في الموضوع الذات لا الوصف بخلاف المحمول لأنّ المعتبر فيه المفهوم والوصف.

قال المتألّه السبزواري في شرح اللئالي (ص٢٥١ و ص٢٥٢ بتصحيح الراقم وتحشيته عليه): «إنّ كثيراً منهم ذهبوا إلىٰ أنّ سالبة المحمول كالسالبة في عدم استدعاء وجود الموضوع، وليس بحق لأنّها موجبة حيث إنّها ربط سلب لا سلب ربط. والفرق بين الموجبة المعدولة المحمول، وكذلك السالبة البسيطة المحصّلة، وبين الموجبة السالبة المحمول أنّ السلب خارج عن المحمول في السالبة وسالبة المحمول كلتيهما. إلّا أنّ في سالبة المحمول زيادة اعتبار فإنّا في السلب نتصوّر الموضوع والمحمول ثمّ النسبة الإيجابية بينهما ونرفع تلك النسبة؛ وفي سالبة المحمول نتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الإيجابية ونرفعها ثمّ نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع إشعاراً بأنّ ذلك السلب عند وجود الموضوع فإنّه إذا لم يصدق إيجاب المحمول على الموضوع لصدق سلبه عليه فيتكرّر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة. ففي السالبة أربعة أمور، وفي سالبة المحمول خمسة أمور، وفي المعدولة حرف السلب جزء» انتهىٰ مع تصرف قليل منّا.

* قوله: «يعتبر هذا الاعتبار في السلب» يشير بقوله: «هذا الاعتبار» إلى الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلًا.

وقوله: «بل من حيث له ثبوت مّا» أي في الذهن.

* قوله: «ولا له من هذه الحيثية شيء...» عطف علىٰ قوله يجوز أن يقال المعدوم، أو الجملة

هذه الحيثية شيء، بل من حيث له وجود وتحقّق في ظرف ما؛ وأيضاً يجوز نفي كلّ ماهو غير ثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت، بخلاف إثبات كلّ ما يغايره عليه من تلك الحيثية، بل إثبات شيء ممّا يغايره عليه من تلك الجهة: *اللّهمّ إذا كان أمراً عدمياً أو محالاً فإنّه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضاً مستدعياً لوجود الموضوع، كما أنّه يستدعيه من حيث النسبة الإيجابية، فلذلك اشتهر أنّ موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة، وهو غير صحيح، إلّا أن يصار إلىٰ ماقدّمنا *ويراد بالعموم ما سيجيء ذكره. وليس معنىٰ كلامهم علىٰ مافهمه الجمهور أنّ العموم انّما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوماً

حالية؛ وكيف كانت فمعناها كان هكذا: أي ولايجوز أن يقال له أي للمعدوم شيء من هذه الحيثية أي من حيث هو معدوم، بل إنّما يقال للمعدوم شيء من حيث له أي للمعدوم وجود تحقق في ظرف ما وذلك لمكان الحمل. وقوله: «من تلك الحيثية» أي من حيث هو غير ثابت. وقوله: «من تلك الجهة» أي من تلك الحيثية التي هي من حيث هو غير ثابت.

* قوله: «اللّهمّ إذا كان أمراً عدمياً...» وفي نسخة: «اللّهمّ إلّا إذا كان...» استثناء من قوله: «بل من حيث له وجود وتحقّق في ظرف ما»، ومن قوله: بل إثبات كلّ شيء ممّا يغايره عليه من تلك الجهة». ومفاد هذا الاستثناء هو مفاد الاستثناء المقدّم وهو قوله: «اللّهمّ إلّا إذا كان المحمول في معنى السلب المطلق...» يعني إذا كان ما يغاير الموضوع ويثبت عليه ـ أي على المحمول ـ أمراً عدمياً أو محالاً لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضاً مستدعياً لوجود الموضوع. والإتيان بلفظة أيضاً لإفادة أنّ السالبة أي نفي الشيء عن الشيء كما لم تكن مستدعية لوجود الموضوع من حيث إنّ مفادها كان نفي شيء عن شيء؛ وهذا المحمول يعني هذه القضية الموجبة التي كان محمولها أمراً عدمياً لم تستدع وجود الموضوع أيضاً، أي لاتستدعيه من حيث صدق الحكم وإن كانت تستدعيه من حيث النسبة الإيجابية.

خلاصة الكلام: اللّهمّ إذا كان الموضوع أمراً عدمياً أو محالاً فإنّ ذلك الموضوع العدمي أو المحال إذا كان كذلك لم يكن صدق الحكم الإثباتي من حيث خصوص المحمول أيضاً مستدعياً لوجود الموضوع في الخارج، كما أنّه يستدعيه في الذهن من حيث النسبة الإيجابية.

* قوله: «ويراد بالعموم ما سيجيء ذكره...» سيجيء ذكره في الموضعين من هذا الفصل: أحدهما في جواب وأمّا ماقيل إنّ موضوع السالبة كان أعمّ ...الخ. وثانيهما في انحلال الإعضالات الآتية حيث يقول: وسبيل الحكمة في فك ذلك ...الخ. ومراده من العموم هذا هو التناول الاعتباري لا الشمول الأفرادي.

في الخارج دون الموجبة.

*وأمّا ماقيل: إنّ موضوع السالبة إن كان أعمّ من موضوع موجبة المعدول أو السالبة المحمول لم يتحقّق التناقض لتفاوت أفرادهما، وإن لم يكن أعمّ زال الفرق.

فنقـول: هو أعمّ بالاعتبار المذكور ولايلزم منه تغاير الأفراد، *إذ العموم

---

* قوله: «وأمّا ما قيل إنّ موضوع السالبة...» المراد من السالبة المحمول هو الموجبة السالبة المحمول، وقد دريت أنّها من أقسام الموجبة. وغرض المستشكل أنّ موضوع السالبة إمّا أعمّ من الموجبة أو لا؛ فعلى الأول كانت السالبة أعمّ موضوعاً من الموجبة المعدولة، أو الموجبة السالبة المحمول، فلزم أن لايتحقّق التناقض بين السالبة وبين نقيضها، وذلك لجواز أن تشير السالبة إلى موضاعات معدومة رأساً لصدقها بانتفاء الموضوع والموجبة تشير إلى موضوعات موجودة لاستدعاء الموجبة الموضوع فلم يتحقّق التناقض بينهما، والحال أنّ اتّحاد الموضوع شرط في التناقض. مثلاً لا شيء من الإنسان بلا ناطق قضية سالبة صادقة؛ ونقيض السالبة الكلّيّة هو الموجبة الجزئية، وهي قولنا: بعض الإنسان لا ناطق، وهي قضية موجبة معدولة المحمول. فعلى أعمية موضوع السالبة يلزم أن لايكون بينهما تناقض. وعلى الثاني زال الفرق بين السالبة والموجبة من هذه الجهة.

وحاصل الجواب أن موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة بحسب التناول الاعتباري لا بحسب الشمول الافرادي يعني أنّ أعمّية موضوع السالبة ليست بحسب الشمول الأفرادي، ونفي أعمّية موضوعها بحسب هذا المعنى لايستلزم زوال الفرق، وذلك لأنّ موضوعها أعمّ بحسب الاعتبار المذكور ـ أي التناول الاعتباري ـ وإن لم يكن أكثر شمولاً وتناولاً من موضوع الموجبة؛ وذلك لما دريت في الفصل المتقدم من أنّ القضايا السالبة ناظرة إلى موجباتها. والسالبة انّما ترفع الحكم الذي كان في الموجبة. فبحسب الموضوع هما سيّان ـ أي بحسب شمول الموضوع وتناوله لا فرق بين السالبة والموجبة لأنّ القضية السالبة انّما هي واقعة على الموجبة وناظرة إليها، وأمّا بحسب الاعتبار المذكور فموضوع السالبة أعمّ.

ولله درّ المصنف في إفاداته المنيفة، وأفكاره الرفيعة، ولا تجد أمثال هذه النكت العليا في دواوين غيره، وكم لمثل هذا التحقيق الأنيق في هذه الحكمة المتعالية من نظير. نعم في بعض إشاراته الشريفة في المقام ناظر إلى ما أتقنه الشيخ الإشراقي والقطب الشيرازي في الضابط الثاني من المقالة الثانية من منطق حكمة الإشراق (ص٧٥ ط١ من الحجري).

* قوله: «إذ العموم بمعنيين» أي العموم بحسب الشمول الأفرادي، والعموم بحسب التناول الاعتباري.

بمعنيين؛ والأعمية بحسب الاعتبار المذكور لاتوجب بطلان التناقض، ونفي الأعمية بحسب الأفراد لا يستلزم زوال الفرق، لكون الموضوع في السالبة أعمّ اعتباراً وإن لم يكن أكثر شمولاً وتناولاً.

*تذكرة: فالموجبة بحسب الموضوع أخصّ من السالبة مع مساواتها الاتفاقية، *لتحقّق جميع المفهومات والأعيان الثابتة في المبادئ العالية،

---

* قوله: «تذكرة. فالموجبة...» التذكرة لدفع الشبهة الآتية حيث قال بعد سطرين: «والشبهة به عليه مندفعة...» وأمّا قوله: «فالموجبة بحسب الموضوع أخص...» فمتفرّع على قبل التذكرة في تقرير المعنيين. وبعبارة أخرىٰ الإتيان بالفاء دالّ على تفريع هذا الحكم أعني كون الموجبة أخص موضوعاً من السالبة علىٰ ما حقّقه قبل التذكرة من أعمّية موضوع السالبة بالنسبة إلىٰ موضوع الموجبة. فإذا كان موضوع السالبة أعمّ من موضوع الموجبة بذلك المعنىٰ كان موضوع الموجبة أخصّ من موضوع السالبة بذلك المعنىٰ أيضاً. فموضوعاهما بحسب الشمول والتناول سيّان لأنّ السالبة ناظرة إلى الموجبة ورافعة للحكم الكائن في الموجبة، وقد عنىٰ من قوله مع مساواتها الاتفاقية اتفاقهما بهذا المعنىٰ. وإن كان موضوع الموجبة بحسب الاعتبار المذكور المقدم أخص من موضوع السالبة مع اتفاقهما أيضاً في أنّ موضوع العقود سواء كانت موجبة أو سالبة فلا بدّ وأن يكون له وجود في النفس كما تقدّم في صدر الفصل.

ثمّ التذكرة ـ كما قلنا ـ ناظرة إلىٰ قوله «والشبهة به عليه مندفعة باستعانة ماذكرناه من الفرق بين الحملين...» يعني بتذكّر مامرّ من الفرق بين الحملين أي الحمل الأولي الذاتي والحمل المتعارف الثاني الشائع الصناعي يدفع الشبهة.

وأمّا الشبهة فهي أن يقال إنّكم تقولون «المجهول المطلق لا حكم عليه بنفي أو إثبات» وهذه قضية، موضوعها «المجهول المطلق»، وقد حكم عليه بقولكم: «لا حكم عليه بنفي أو اثبات» فحكم على المجهول المطلق.

فتدفع الشبهة بتذكّر مامرّ من اختلاف الحملين، إذ الشيء قد يكذب علىٰ نفسه بأحد الحملين أي بالحمل الثاني الشائع الصناعي، ويصدق علىٰ نفسه بالحمل الآخر أي بالحمل الأولي الذاتي. فضمير به في قوله: «والشبهة به عليه» راجع إلىٰ قوله: «لا حكم عليه بنفي أو اثبات»؛ وضمير عليه في ذلك القول راجع إلى المجهول المطلق؛ أي والشبهة بلا حكم عليه بنفي أو اثبات على المجهول المطلق مندفعة باستعانة ماذكرناه من الفرق بين الحملين.

* قوله: «لتحقق جميع المفهومات...» صلة للمساواة في قوله مع مساواتها الاتفاقية؛ وكذا قوله ولاستدعاء مطلق الحكم. أي مساواتها الاتفاقية في أمرين أحدهما لتحقّق ...الخ، وثانيهما لاستدعاء مطلق ...الخ. وإنّما الكلام كلّ الكلام في مراده من قوله لتحقّق جميع المفهومات والأعيان الثابتة في

ولاستدعاء الحكم الوجود الإدراكي إذ المجهول مطلقاً لا حكم عليه بنفي أو إثبات؛ والشبهة به عليه مندفعة بآستعانة ماذكرناه من الفرق بين الحملين، إذ الشيء قد يكذب علىٰ نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر.

*علىٰ أنّ الفرق لايجري إلّا في الشخصيات والطبيعيات، لاشتمال

المبادئ العالية. وذلك لأنّ كون الأعيان الثابتة في المبادئ العالية حق لا دغدغة فيه لأنّ الأعيان الثابتة هي الصور العلمية المستكنّة بوجودها الجمعي الأحدي في المبادئ العالية سيا مبدأ المبادئ، ويعبر عنها بالماهيّات. وأمّا تحقّق جميع المفهومات في المبادئ العالية ففيه مافيه لأنّ من تلك المفهومات شريك الباري والمجهول المطلق وغيرهما من المفاهيم العدمية. والمفاهيم المختلقة التي من دعابات المتخيّلة ومنشآتها الجزافية المخالفة لفعل الحكيم فلا تكون لها نفسية وواقعية في النظام الوجودي الذي هو الحق المحض المتحقّق علىٰ ما اقتضى العلم الإلهي العنائي: والمصنّف تمسّك بهذا الطريق القويم علىٰ ردّ الشيخ الإشراقي في الابصار كما تقدّم تفصيله في الإشكال الثاني من مبحث الوجود الذهني فكيف تفوّه هنا بأن جميع المفهومات متحقّقة في المبادئ العالية؟! ولعلّ مراده من المبادئ العالية الأذهان الإنسانية فما فوقها حتىٰ يستقيم معنى العبارة، أو يتصرف في المفهومات. فتدبّر.

* قوله: «علىٰ أنّ الفرق لايجري...» إلىٰ هنا تمّت التذكرة، وقوله: «علىٰ أنّ الفرق...» إشكال آخر على القوم. أي الفرق الذي ذكره القوم بين الموجبة والسالبة. معناه أنّه لو قطع النظر عن الوجوه التي ذكرنا في الفرق بين الموجبة والسالبة في استدعاء الموضوع وأبيت إلّا عن الفرق لكنّه ـ أي الفرق ـ جار في الشخصيات والطبيعيات فقط لا في المحصورات.

بيان ذلك: أنّا نقول أولاً: ليس بين الموجبة والسالبة فرق في استدعائها الموضوع لما مرّ. وثانياً: لو سلمنا أنّ بينهما في ذلك الاستدعاء فرقاً، فالفرق أنّما كان جارياً في القضايا الشخصية والطبيعية بين موجباتها وسوالبها، وهما غير معتبرتين في العلوم؛ وليس الفرق بجارٍ في المحصورات والعمدة في العلوم هي المحصورات.

وإنّما لايجري الفرق المذكور في المحصورات لأنّ في الموجبة منها عقدين عقد وضع ايجابي هو اتّصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل، وعقد حمل إيجابي وهو إثبات المحمول للموضوع؛ وفي السالبة منها عقداً واحداً وهو عقد وضع إيجابي فقط أي اتّصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل. وأمّا عقد الحمل فليس بجارٍ فيها لأنّ الحمل ينفي ويسلب فيها عن الموضوع.

والغرض أنّ الموجبة والسالبة من المحصورات لابدّ فيهما من تحقّق موضوع متّصف بالعنوان أي بعقد الوضع الإيجابي بالفعل لأنّ مفاد عقد الوضع في المحصورة أنّ كل ماوجد وصدق عليه عنوان كذا فهو كذا؛ وأمّا القضية الشخصية فليس الموضوع فيها إلّا الشخص والمصداق فلا يجري

المحصورات علىٰ عقد وضع إيجابي *هو اتّصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل، *فإنّ قولنا كلّ «ج ـ ب» ليس معناه الجيم الكلّي وإلّا لكانت طبيعية، أو كلّيه *أو

فيه عقد الوضع لأنّ الشخص لايحمل علىٰ نفسه بمعنىٰ عدم إفادته شيئاً في ما نحن فيه؛ وكذلك القضية الطبيعية فإنّ الحكم فيها وإن كان ليس على المصداق لكنّه جار على الطبيعة من حيث هي هي، فهي في حكم الشخصية في أنّ الشيء لايحمل علىٰ نفسه وعدم إفادة ذلك الحمل شيئاً في مانحن فيه. وبالجملة أنّ المحصورة مطلقاً لما كانت تقتضي عقدَ وضعٍ إيجابياً وعقد الوضع الإيجابي يقتضي وجود الموضوع كان الفرق الذي ذكره القوم بين الموجبة والسالبة من أن موضوع السالبة أعمّ يصدق مع عدمه ليس بإطلاقه صحيحاً لأنّ ذلك الفرق جار في الطبيعية والشخصية فقط وهما غير معتبرتين في العلوم، وليس بجارٍ في المحصورات لاقتضائها الموضوع مطلقاً.

اعلم أنّ محصّل مفهوم القضيّة يرجع إلىٰ عقدين عقد الوضع وهو اتّصاف ذات الموضوع بوصفه، وعقد الحمل وهو اتّصاف ذات الموضوع بوصف المحمول؛ والأول تركيب تقييدي، والثاني تركيب خبري. فهاهنا ثلاثة أشياء: ذات الموضوع، وصدق وصفه عليه، وصدق المحمول عليه. أمّا ذات الموضوع فليس المراد به أفراد ـ ج ـ (في قولنا كلّ ج ب) مطلقاً، بل الأفراد الشخصية إن كان ـ ج ـ نوعاً، أو ما يساويه من الفصل أو الخاصّة؛ والأفراد الشخصية والنوعية معاً إن كان ـ ج ـ جنساً أو مايساويه من العرض العام. فإذا قلنا: كلّ إنسان أو كلّ ناطق أو كلّ ضاحك كذا، فالحكم ليس إلّا على زيد وعمرو وبكر وغيرهم من أفراده الشخصية. وإذا قلنا كلّ حيوان أو كلّ ماش كذا، فالحكم علىٰ زيد وعمرو وغيرهما من أشخاص الحيوان، وعلى الطبائع النوعية من الإنسان والفرس وغيرهما، ومن هاهنا تسمعهم يقولون حمل بعض الكلّيات علىٰ بعض انّما هو على النوع وعلىٰ أفراده. (شرح الشمسية للقطب الرازي ص٧٧ ط الحجري الأعلى).

* قوله: «هو اتّصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل» أتىٰ بقوله بالفعل لإفادة أنّه اختار نظر الشيخ في صدق وصف الموضوع علىٰ ذاته، لا ما ذهب إليه الفارابي في ذلك فإن صدق وصف الموضوع علىٰ ذاته هو بالإمكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ. ولنا في كتابنا دروس معرفة النفس بسط كلام في المقام وإن شئت فارجع إليه (الدرس ١٢٠ ص٤٠١ ـ ٤٠٦ ط١).

* وقوله: «فإنّ قولنا كل ج ب ...» الكلّيّ يقال بالاشتراك اللّفظي على الطبيعي والمنطقي والعقلي اشتراك العين في معانيها. وقد علم في علم الميزان أنّ مفهوم الكلّيّ يسمّىٰ كلّياً منطقياً أي المفهوم الذي لايمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين، ومعروضه كلّياً طبيعيّاً، والمجموع المركّب من هذا العارض والمعروض كالإنسان الكلّي يسمّىٰ كلياً عقلياً. فنقول: مراده أنّ: «الجيم الكلّي» ليس الكلّي الطبيعي ولا الكلّي المنطقي وهما المراد من قوله: «وإلّا لكانت طبيعية أو كلّيه» وضمير كلّيه راجع إلى الجيم الكلّي. أمّا أنّ معناه ليس الكلّي الطبيعي فلما دريت آنفاً من أنّ القضية الشخصية والطبيعية

كلّه، ـ وهو ظاهر ـ بل معناه كلّ ما يوصف بـ «جيم» ذهناً أو عيناً، دائماً أو غير دائم، محيّناً به أو لا، فهو «ب».

إعضالات وانحلالات

*ومن التشكيكات الواقعة في هذا الموضع، التي ربما تزاحم السائر إلى الله

غير معتبرتين في العلوم. وأمّا أنّ معناه ليس الكلّي المنطقي فهو قريب من الوضوح لأنّ صرف المفهوم الكلّي من غير اعتبار ذات الموضوع فيه والحال انّ كلّ ـ ج ـ معناه كلّ ما يوصف بجيم ذهناً أو عيناً.

* وأمّا قوله: «أوكله» فضميره راجع إلى الجيم الكلّي أيضاً. ومعناه الكلّ المجموعي فالكلّ في مقابل الجزء. وظاهر أنّه لايصحّ حمل الجيم الكلّي على الكلّ المجموعي.

وأمّا أنّ عقد الوضع ليس معناه الكلّي العقلي فلأنّ مفاد كل ج ب إن حمل على هذا المعنى فيجب أن يقال إنّ الجيم الموضوع الذي هو معروض الكلّي المنطقي فهو ب ومعروض الكلّي المنطقي هو كلّي طبيعي وقد دريت مافيه. فكلّ ج ب ليس معناه الكلّي بهذه المعاني بل معناه كلّ ما يوصف بالجيم، ولفظة ما ناظرة إلى ذات الموضوع المتّصفة بعنوان الجيم. فالقضايا المحصورة مطلقاً سواء كانت موجبة أو سالبة تقتضي وجود الموضوع. فالفرق الذي ذكره القوم بين الموجبة والسالبة لايجري إلّا في الشخصيات والطبيعيات. وقوله: «محيناً به أوّلا» الضمير راجع إلى الجيم الذي هو وصف عنواني لذات الموضوع.

وقد تصرّفوا في العبارة فحرّفوها ففي نسخة: «فإنّ قولنا كلّ ج ب ليس معناه الجيم الكلّي وإلّا لكانت طبيعية لا كلّية وهو ظاهر بل معناه...»؛ وفي أخرى: «فانّ قولنا كلّ ج ب ليس معناه الجيم الكلّي وإلّا لكانت طبيعية أو كلّية وهو ظاهر بل معناه...».

* قوله: «ومن التشكيكات الواقعة...» قد علمت أنّ الموجبة سواء كانت موجبة محصلة، أو موجبة معدولة، أو موجبة سالبة المحمول، أخص من السالبة للزوم وجود الموضوع في الموجبة دون السالبة؛ وأنّ أعمّية السالبة عن الموجبة في استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الأفرادي كما ذهب إليه القوم، بل بحسب التناول الاعتباري على الوجه الوجيه الذي حقّقه المصنّف ـ قدّس سرّه ـ. فاعلم أنّ القوم لمّا ذهبوا إلى أنّ أعمّية السالبة عن الموجبة بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة على النهج الذي اختاروه استصعب عليهم أمور واحتالوا في حلّها بآراء فائلة باردة.

من تلك الأمور تعاكس الأعمّية والأخصّية في نقيضي الأعمّ والأخصّ. مثلاً «كلّ حيوان جوهر» قضية صادقة، والحيوان أخصّ من الجوهر، نقيض الحيوان ـ أي اللّاحيوان ـ أعمّ من نقيض الجوهر ـ أي اللّاجوهر ـ فكلّ لا جوهر لا حيوان، وهو موجبة كلّية، ونقيض الموجبة الكلّية سالبة جزئية. فإذا كان كلّ لا جوهر لا حيوان صادقاً، كان نقيضه وهو ليس بعض اللّاجوهر بلا حيوان كاذباً.

ـ تعالىٰ ـ في سيره وتعوقه عن السلوك إليه ـ تعالىٰ ـ أنّ السالبة المعدولة المحمول أعمّ من الموجبة المحصّلة، *لصدقها بآنتفاء الموضوع، بخلاف الموجبة؛ وقد يكون نقيض المفهوم ممّا لايصدق علىٰ شيء ما بحسب الواقع كاللاشيء، واللّامعلوم، واللّاممكن العام، وسائر نقائض المفهومات الشاملة. فلا تنتظم الأحكام الميزانية، لصدق سلب نقيض الأخصّ عمّا يفرض صدق نقيض الأعم عليه إذا كان معدوماً، فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللّاجوهر بلا حيوان بآنتفاء ذلك البعض.

وكذلك الحال في نقيضي المتساويين، فيصدق بعض اللّاجسم ليس بلا متحيّز، لانتفائه في نفسه؛ وتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الأعمية والأخصية في نقيضي الأعمّ والأخص، وينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين، وآنعكاس الموجبة الكلّية كنفسها عكس النقيض، *وغيرها ممّا في القاعدة الميزانية بنقائض المعاني الشاملة.

وأجابوا عنه في المشهور: بأن أخذوا الربط في السوالب علىٰ أنّه إيجاب لسلب

وهذا النقيض قضية سالبة معدولة المحمول. فعلىٰ ما ذهب إليه القوم من انتفاء الموضوع في السالبة المعدولة المحمول لزم أن يكون هذا القول أعني هذا النقيض صادقاً، ثمّ صدقه يستلزم أن يكون الأصل أي كلّ لا جوهر لا حيوان كاذباً. وكذا كلّ حيوان جوهر لأنه إذا صدق النقيض كذب العين أي الأصل وقد كان الأصل صادقاً. وهذا مراد المصنّف من قوله لصدق نقيض الأخصّ عمّا يفرض صدق نقيض الأعمّ عليه إذا كان معدوماً.

وقد علم بما أهدينا وجه تنصيصه أوّلاً السالبة المعدولة المحمول في قبال الموجبة المحصّلة، وذلك لأنّ الموجبة الكلّية تنعكس عكس النقيض كنفسها، فإن عكس النقيض جعل ما يناقض المحمول موضوعاً وما يناقض الموضوع محمولاً، فعكس نقيض كلّ حيوان جوهر هو كلّ لا جوهر لا حيوان، ونقيض كلّ لا جوهر لا حيوان هو ليس بعض اللّاجوهر بلا حيوان؛ وهذا النقيض قضية سالبة معدولة المحمول، وهي التي أتىٰ بها المصنّف حيث قال أوّلاً: «إنّ السالبة المعدولة المحمول أعمّ...الخ».

* وقوله: «لصدقها بانتفاء الموضوع» أي علىٰ مذهب القوم. وقوله: «وقد يكون نقيض المفهوم...» الواو حاليّة.

* قوله: «وغيرها ممّا في القاعدة...» كلمة غيرها معطوفة علىٰ تعاكس الأعمّية. أي تزلزل قاعدة التعاكس وغير هذه القاعدة ممّا في القاعدة الميزانية بنقائض المعاني الشاملة. وفي بعض نسخ المتن: وغيرها ممّا في القاعدة الميزانية بنقائض المعاني الشاملة.

المحمول، *وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في ٱستدعاء وجود الموضوع، وألحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له، وخصّصوا الأحكام بما عدا نقائض الطبائع العامّيّة. جميع هذه الآراء من مجازفات المتأخّرين المتشبّهين بالحكماء، من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان.

*وسبيل الحكمة في فكّ ذلك العقد ماأشرنا إليه سابقاً: أنّ أعمية السالبة عن الموجبة في باب ٱستدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الأفرادي، بل بحسب التناول الاعتباري، أي لا بمعنىٰ أنّهما بحيث تكون إحداهما تصدق علىٰ فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرىٰ، بل بمعنىٰ أنّ إحديهما تصدق علىٰ شيء بٱعتبار لاتصدق عليه الأخرىٰ بذلك الاعتبار، وإن كان الموضوع فيهما جميعاً مما يلزم أن يكون موجوداً بنحو من الأنحاء؛ وأنّ الإيجاب سواء كان عدولياً أو تحصيلياً يقتضي ثبوت الموضوع ـ بالوجه المقرّر المفصّل في موضعه ـ ففي مطلق العقود لابدّ من مطلق الثبوت، عينياً أو عقلياً أو تقديرياً، وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله.

وبذلك تنحسم مادة الشبهة، فتصدق تلك الأحكام حقيقية، *واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير؛ ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انّما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقّق في شيء أو صدق عليه، تحقّق فيه أو صدق عليه المحمول؛ وإنّما يلزم الوجود الخارجي أو الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين أو في العقل على البتّ، وليس هكذا؛ والعمومية

---

* قوله: «وفصلوا الموجبة...» بتخفيف فصلوا من الفصل. وقوله: «وألحقوها» أي الحقوا الموجبة السالبة المحمول بالسوالب في عدم الاستدعاء للموضوع.

* وقوله: «وسبيل الحكمة» مبتدأ. وقوله: «ما أشرنا إليه» خبر له، وكان الصواب أن يقال من أنّ أعمّية السالبة حتىٰ تكون من بياناً لما.

وقوله: «بمعنىٰ أن إحداهما تصدق على شيء باعتبار» أي باعتبار من حيث هو غير ثابت وغير موجود علىٰ ماهو حقّقه المصنّف في موضوع السالبة.

* قوله: «واللّازم وجود موضوعاتها...» أي موضوعات الحقيقية، أي موضوعات القضايا الحقيقية. وكذلك الضمير في قوله ومصداق الحكم فيها راجع إلى الحقيقية بذلك المعنىٰ.

بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها إلّا كون أحدهما بحيث لو وجد في مادّة وجد الآخر فيها كلّياً دون العكس؛ *والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كلّياً، وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادّة ما بحسب الواقع بالفعل.

ولا شبهة لرجل منطقي أن الأمر في تلك الطبائع الشاملة علىٰ هذه الشاكلة؛ كيف والكلّي الذي تجري عليه هذه الأحكام ليس مفهومه ممّا يحتاج إلىٰ وجود فرد له في العين أو في النفس، وكذا حاله مع عروض تلك النسب وأحكامها له بالقياس إلىٰ كلّي آخر في عدم توقّفها علىٰ وجود موضوعات الأحكام في شيء من الأوعية والمواطن.

*ومنها: «أنّه صدق قولنا: كلّ ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان

---

* قوله: «والمساواة كونهما...» أي كون المفهومين كذلك من الجانبين كلّياً.

* قوله: «ومنها أنّه صدق...» أي ومن تلك الإعضالات والشّبه. هذه الشّبهة ترد علىٰ قاعدة منطقية، وهي أي القاعدة قائلة بأنّ كل كلّيين إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق فبين نقيضيهما عموم وخصوص أيضاً. والشّبهة واردة علىٰ هذه القاعدة.

وأمّا بيان ورود الشّبهة فإنّ هاهنا قضيتين صادقتين إحداهما: «كلّ ممكن بالإمكان الخاصّ فهو ممكن بالإمكان العامّ» ويلزمها قولنا: «كلّ ماليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاصّ» وإنما يلزمها لما قال المنطقيون علىٰ تلك القاعدة من أنّ نقيض العامّ مطلقاً أخصّ من نقيض الخاصّ مطلقاً.

وثانيتهما: «كلّ ماليس بممكن بالإمكان الخاصّ فهو ممكن بالإمكان العامّ» ويلزمها قولنا: «كلّ ماليس بممكن عامّ فهو ممكن خاصّ» علىٰ تلك القاعدة أيضاً. واعلم أنّ نقيض «كلّ ماليس بممكن بالإمكان الخاصّ» هو ليس ليس بممكن خاصّ فالمشكّك عبّر عن هذا النقيض بقوله «فهو ممكن خاص» نحو أنّ نقيض «لا رجل» هو «لا لا رجل» لأنّ نقيض كل شيء رفعه، ولا لا رجل هو رجل، فيقول المشكّك: إنّ نقيض لارجل هو رجل مثلاً، وهكذا في نقيض الجزء الأول من القضية الثانية.

فهاهنا أربع قضايا صادقة: الأصلان ولازماهما. فأخذ لازم الأصل الأوّل مع الأصل الثاني فجعلهما قياساً أنتج نتيجة هي تناقض مستحيل، هكذا:

كلّ ماليس بممكن عامّ فهو ليس بممكن خاصّ وكلّ ماليس بممكن بالإمكان الخاصّ فهو ممكن بالإمكان العامّ

فكلّ ماليس بممكن عامّ فهو ممكن بالإمكان العامّ

ثمّ أخذ المشكّك لازم الأصل الثاني مع الأصل الأول فجعلهما قياساً آخر أنتج تناقضاً مستحيلاً أيضاً هكذا:

العام» ـ وهذا ظاهر ـ. وصدق أيضاً قولنا: «كلّ ماليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العامّ»، لأنّه إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات وكلّ منهما ممكن عام؛ فلو وجب أن يكون نقيض العام مطلقاً أخصّ من نقيض الخاصّ، كذلك يلزم المقدّمة الأولىٰ كلّ ماليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص، وصار صغرىٰ للمقدّمة الثانية. ينتج: كلّ ماليس بممكن عام فهو ممكن عام، وانّه تناقض مستحيل؛ وكذلك يلزم الثانية كلّ ماليس بممكن عام فهو ممكن خاصّ، وصار صغرىٰ للأولىٰ. ينتج أيضاً: كلّ ماليس بممكن عام فهو ممكن عام، وانّه تناقض.

وأجاب عنه الحكيم الطوسي ـ ره ـ: *بأنّ الممكن العام ينقسم إلىٰ قسمين هما مانعا الجمع والخلوّ، وإذا أُطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجاً عن النقيضين.

وإذا تقرّر ذلك فنقول: القياس الأوّل من القياسين المذكورين وهو قولنا: «كلّ ماليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص، وكلّ ماليس بممكن خاص فهو ممكن عام» ليس فيه الحدّ الأوسط مكرّراً، لأنّ المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرىٰ ماهو خارج عن النقيضين معاً، وفي الكبرىٰ ماهو داخل في أحدهما.

وأمّا القياس الثاني وهو قولنا: «كلّ ماليس بممكن عام فهو ممكن خاصّ،

كلّ ماليس بممكن عامّ فهو ممكن خاصّ وكلّ ممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العامّ
فكلّ ماليس بممكن عامّ فهو ممكن بالإمكان العامّ

فإن قلت: شرط إنتاج الشكل الأوّل هو أن تكون الصغرىٰ موجبة، وصغرىٰ القياسين سالبة.

قلت: السالبة هاهنا في حكم المعدولة، نحو قولك نقيض «كلّ انسان حيوان» هو «كلّ لا حيوان لا إنسان» فكلمة ليس في الصغرىٰ بمنزلة كلمة لا.

فأجاب المحقّق الطوسي بأنّ صورة القياسين فاسدة لأنّ الحدّ الوسط ليس بمتكرّر. وأجاب بعض سادة أعاظم الحكماء ـ يعني به أُستاذه الميرداماد ـ بتفسير الإمكان العامّ وتحليله. وهذا الجواب أيضاً يرجع إلىٰ أنّ صورة القياسين فاسدة.

* قولـه: «بأنّ الممكن العامّ ينقسم إلىٰ قسمين» القسمان أحدهما ضرورة أحد الطرفين من الوجود والعدم، وهذا يشمل الواجب والممتنع. وثانيهما لا ضرورة أحد الطرفين وهو الإمكان الخاصّ.

وكلّ ماهو ممكن خاصّ فهو ممكن عام»، فصغراه كاذبة، لأنّ عكس نقيض قولنا: «كلّ ماليس بممكن خاصّ فهو ممكن عام»، ليس هو هذه الصغرىٰ، بل عكس نقيضه: «أنّ كلّ ماليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاصّ»، *والمراد منه ماهو خارج عن النقيضين لا الممكن الخاصّ الذي هو داخل في أحدهما.

فأعيد القول في السؤال بأنّ الخارج عن النقيضين الذي يعبّر عنه بليس بممكن عام ليس بشيء أصلًا، فلايمكن أن يحمل عليه شيء حتىٰ يكون أخصّ من شيء، فإذن كيف يكون ماليس بممكن خاصّ أعمّ منه؟ فأفاد الجواب مثنى بأنّ ماليس بممكن خاصّ يصدق مع الذي ليس بشيء أصلًا الذي يعبّر عنه بأنّه ليس بممكن عام، ومع الداخل في طرفي النقيض أي الواجب بذاته والممتنع بذاته، ولا يراد بكونه أعمّ إلّا هذا.

وبعض سادة أعاظم الحكماء ـ أدام الله علوّه ـ فصّل الكلام في هذا المقام قائلًا: بأنّ الإمكان العام هو *مايلازم سلب ضرورة عدم الشيء، فإنّه سلب الضرورة عن الجانب المخالف، والجانب المخالف *إمّا عدم مايتّصف بذلك الإمكان أعني النسبة، ـ إن كان الإمكان جهة ـ أو عدم ذات الموضوع أعني أنتفاءه في نفسه ـ إن كان الممكن هو المحمول ـ وضرورة عدم كلّ مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم: فالإمكان العام سلب أمتناع ذات الموضوع أو سلب أمتناع الوصف العارض له وهو النسبة، وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع.

---

* قوله: «والمراد منه ماهو خارج عن النقيضين...» لأنّ «ليس ليس بممكن خاصّ» يصدق مع الذي ليس بشيء أصلًا.

* قوله: «يلازم سلب ضرورة عدم الشيء...» أي فيكون الإمكان العامّ مقابلًا للامتناع.

* وقوله: «إمّا عدم مايتّصف بذلك الإمكان أعني النسبة» هذا في الهلية المركّبة، إن كان الإمكان جهة؛ مثل قولك: الإنسان كاتب بالإمكان.

وقوله: «أو عدم ذات الموضوع...» هذا في الهلية البسيطة. وقوله: «إن كان الممكن هو المحمول» مثل الإنسان موجود بالإمكان.

*وجمهور الناس يضعون أنّ الجانب المخالف هو مايخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم، فالمخالف في الواجب هو العدم، وفي الممتنع هو الوجود، والممكن يقع عليهما؛ *فإن أريد بالممكن العام، المعنى الأوّل، لم يصدق قول المشكّك الممتنع بالذات ممكن عام، وإن أريد ما يوضع عند الأكثرين، فيقال: إمّا أن يعتبر في كلّ من الواجب والممتنع ضرورة أحد الطرفين فقط، فيكون ماليس بممكن خاص منقسماً إلىٰ ثلاثة أقسام: واجب وممتنع وضروري الطرفين؛ فلا يصحّ حينئذٍ أنّ ماهو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عمّا هو غير واقع من طرفيه؛ وإمّا أن يعتبر في كلّ منهما ضرورة أحد الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار ضرورة الطرف الآخر أو عدمها، فلايصحّ أنّ كلّ ممتنع مسلوب الضرورة عمّا هو غير واقع من طرفيه، إذ ضروري الطرفين ممتنع، وليس يصحّ فيه ذلك.

*وصاحب درّة التاج أراد مناقضة قولهم: «كلّ ماليس بممكن بالإمكان الخاص فهو ممكن بالإمكان العام» بأنّه لايصدق على الماهيّة من حيث هي هي الممكن بالإمكان الخاص، ولا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالإمكان العام

* قوله: «وجمهور الناس...» ناظر إلىٰ ماتقدّم من معنى الإمكان عند جمهور المنطقيين في أوّل الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان.

* وقوله: «فان إريد بالممكن العام المعنى الأوّل» أي الذي هو مقابل للممتنع، وهو الذي ذهب المير داماد إليه. وقوله: «وإن أريد ما يوضع...» أي إن أريد المعنى الثاني الذي ذهب إليه الجمهور من المنطقيين.

* قوله: «وصاحب درّة التاج...» هذا ليس من تتمّة قول الميرداماد، بل هو مناقضة قول المنطقيين بوجه آخر نقله المصنف. والمناقض هو القطب الشيرازي صاحب درة التاج. ومناقضته ناظرة إلىٰ أنّ الماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا هي، فلا يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن العامّ ولا الممكن الخاصّ.

والجواب أنّ الماهيّة في الواقع ونفس الأمر بحسب تعيّنها في النظام لاتخلو من ذلك التصادق، وإن لم تكن بحسب الاعتبار العقلي من حيث هي هي كذلك. فالإعضالات ثلاثة: أحدها قوله: «ومن التشكيكات الواقعة ...الخ؛ وثانيها قوله: ومنها أنّه صدق قولنا ...الخ؛ وثالثها قوله: وصاحب درّة التاج ...الخ. وأمّا الانحلالات فهي أجوبة تلك الإعضالات.

أيضاً.

وهٰذه المناقضة غير مرضيّة، إذ المراد التصادق بحسب نفس الأمر وإن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهيّة في نفس الأمر من الاعتبارات العقلية.

فصل ١١

*في أنّ العدم الخاصّ بنحو من الوجود هل يجوز اتّصاف الواجب بالذات به؟

المشهور من أقوال الحكماء أنّ بعض أنحاء الوجود بخصوصه ممّا يمتنع بالنظر إلى الحقيقة الواجبية، وذلك مما لاينافي كونه واجب الوجود بالذات، *كما أنّ امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حدّ الإمكان الذاتي ولاينافيه بل يؤكّده ويقرّر إمكانه؛ وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس إلىٰ ذات

---

* قوله: «فصل في أنّ العدم الخاصّ...» أي هل يجوز اتّصاف الواجب بالذات بنحو من الوجود المصحوب بالعدم الخاصّ؟ اعلم أنّ الوجود صمد لا جوف له، وله وحدة حقّة حقيقية، والأعيان من الصادر الأوّل إلى الهيولى الأُولىٰ شؤون ذاته وآياته، وهو الكلّ في وحدته، فلا يصحّ سلب وجود آية عنه سبحانه، كما أنّه ليس في حدّ منها، والحدود انّما جاءت من قبل ماهيّاتها لأنّ كلّ ممكن زوج تركيبي فهو كلّ الأعيان وجوداً، وليس بواحدة منها حدوداً، وهذا بيّن لا غبار عليه كما أنّ نفسك كلّ القوىٰ وليست بواحدة منها. وما في مفتتح الفصل مسألة من مسائل الحكمة الذائعة، والمصنّف بعد نقل كلامهم في ذلك أتبعه بما هو الجدير بالحكمة المتعالية بقوله نقد وتلويح فالنقد هو الانتقاد في ماذهبوا إليه، والتلويح هو بيان ما في الحكمة المتعالية من أنّ الوجود الصمدي لايشذّ عنه وجود، ولا يوصف بحدٍ.

* قوله: «كما أنّ امتناع...» يعني كما أنّ امتناع نحو من الوجود كالوجود الواجبي مثلاً للممكن لايخرجه عن حدّ الإمكان الذاتي، كذلك امتناع بعض أنحاء الوجود بخصوصه لايخرجه عن كونه واجب الوجود بالذات ولا ينافيه. ولا يخفىٰ عليك أنّ كلام هذا القائل صريح في أنّ الواجب له وحدة عددية مباين للموجودات الأخرىٰ كما يحسبه العوام من أنّه سبحانه والعالم كالبنّاء والبناء. ثمّ أنّ القائل أتىٰ لرأيه القائل بثلاث نظائر. إحداها قوله: «كما أنّ امتناع نحو من الوجود للممكن...» وثانيتها قوله: «وكذلك امتناع نحو من العدم...» وثالثتها قوله... «وكذا امتناع بعض أنحاء العدم...» والكلّ كما ترىٰ، وسيأتي إيراد المصنّف عليها في النقد والتلويح.

الممكن ممّا لاتأبىٰ عنه طبيعة الممكن ومفهوم الإمكان؛ وكذا أمتناع بعض أنحاء العدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود، أو لايرىٰ أنّ أنحاء الوجودات الإمكانية ممّا يمتنع أتصاف الواجب ـ تعالىٰ ـ به، كالوجود الحادث، والوجود الزائل، والوجود الجسماني، والوجود الحلولي والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق، وإنّما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والأوصاف العدمية؛ وأنّ بعض أنحاء الوجود يمتنع علىٰ بعض الممكنات، وبعضها على الجميع.

*أمّا الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع، وأمّا الأول فكالوجود الجوهري على الأعـراض، والوجود المفارقي على المادّي، والوجود القارّ علىٰ غـير القارّ؛ *وكذا يمتنع على غير القارّ بالذات بحسب الماهيّة أن يكون له عدم سابق علىٰ وجـوده، أو وجود بعد عدمه، أو عدم بعد وجوده، قبلية وبعدية مقدّرة زمانية لا أجتماع بحسبها بين القبل والبعد، وإن لم يمتنع الوجود ولا العدم المطلقين عليه؛ *وكـذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقّق في وعاء الواقع بعد أعتبار وقوعه وتحقّقه عن موضعـه بحسب ماهو فيه من الجهات والاعتبارات الزمانية والمكانية والوضعيّة ممتنع علىٰ كافّة الممكنات أمتناعاً وصفياً لا ذاتياً.

نقد وتلويح

أمّـا انّ بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحـوبـاً بالقصـور والنقص فمـمّا لاشبهة فيه؛ وأمّا أمتناع أتصاف الواجب ـ تعالىٰ ـ به من حيث كونه وجوداً ما مطلقاً فمنظور فيه، كيف والوجود بما هو

---

* قوله: «أمّا الثاني...» أي بعضها على الجميع؛ وقوله: «وأمّا الأوّل...» أي إنّ بعض أنحاء الوجود يمتنع علىٰ بعض الممكنات، فالنشر علىٰ غير ترتيب اللّف.

* قوله: «وكذا يمتنع على الغير القار...» كالزمان، وإلّا أي وإن لم يمتنع ذلك يلزم أن يكون للزمان زمان.

* قوله: «وكذا العدمُ الذي...» العدم مبتدأ، خبره ممتنع على كافة الممكنات. وضمير بعد اعتبار وقوعه راجع إلى الوجود المتحقّق، وتحقّقه عبارة أخرىٰ عن وقوعه. وعن موضعه صلة للرفع في قوله هو رفع الوجود.

وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلّا من جهة التمام والنقص والقوّة والضعف، والنقص والضعف مرجعهما إلى العدم. فكلّ مرتبة من مراتب الوجود تكـون دون المرتبة الواجبية، فهي ذات اعتبارين: اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود، واعتبار عدم بلوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية. فبأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب ـ تعالىٰ ـ به، وبالآخر يجب. أمّا الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مرّ.

وأيضاً نقول: لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه ـ تعالىٰ ـ باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي، لزم أن تتحقّق في ذاته جهة امتناعية بالقياس إلىٰ طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له. فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته؛ تعالىٰ شأنه عن ذلك علوّاً كبيراً.

لا يقال: هذا النحو من التكثّر والاختلاف لو استحال عليه ـ تعالىٰ ـ من أجل كونه مستلزماً للتركيب في ذاته علىٰ ماقرّرت، للزم مثل هذا التركيب فيه أيضاً من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم.

لأنّا نقول: هٰذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه، *لعدم تخالف الجهتين فيهما، بخلاف مانحن بصدده. والفرق بين القبيلين متحقّق، لأنّ حيثية وجـوب الوجود هاهنا هي بعينها حيثية امتناع العدم، بلا تغاير واختلاف لافي الذات ولافي الاعتبار، لأنّ ذاتاً واحدة بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين؛ بخلاف مانحن فيه. فإنّ ذاتاً واحدة بالقياس إلىٰ معنى واحد لاتكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضرورة من الفطرة الإنسانية. *وهـذا الأصـل من جملة الأصول التي يقرّر مانحن بصدده من كون جميع

---

* قوله: «لعدم تخالف الجهتين فيهما» وذلك لأنّه بُدّل لفظ بلفظ آخر.

* قوله: «وهذا الأصل من جملة الأصول...» كان بعض مشائخنا يعبّر عن مفاد هذا الأصل بالتوحيد القرآني. نعم هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن. ثمّ في اصطفاء الصمد في المقام شأن عظيم لأنّ الصمد هو المملوء أي الذي لا جوف له كما في المأثور عن باقر علوم النبيّين (ع) في توحيد

الموجودات بحسب موجوديتها رشحات وفيوض ورقائق للوجود الإلهي، وتجلّيات وشؤونات للحقّ الصمدي.

وأمّا كون بعض أنحاء العدم ممتنعاً للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضاً محل بحث، فإنّ العدم ممّا لا أمتياز فيه حتّىٰ يمتنع بعضه دون بعض آخر *كما مرّ، بل ربما كانت هذه الأوصاف العدمية ممّا يستتبعها بعض الأوصاف الوجودية علىٰ سبيل الاستتباع والاستجرار.

فالحقّ، أنّ أمتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى أمتناع ذلك الوجود السابق عليه، *فإنّه إذا أمتنع السابق علىٰ شيء أمتنع اللاحق أيضاً بأعتبار كونه لاحقاً به، إذ اللاحقية لاتنفكّ عن السابقية، وإذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل بأعتبار اللحوق كان أمتناعه تابعاً لامتناع الملحوق به، فيكون أمتناع العدم أيّ عدمٍ كان للممتنع بالذات أمتناعاً بالعرض.

وهاهنا شكّ مشهور استصعبوه، *وقد سهل أندفاعه بما حقّقناه؛ من أنّ الواجب بالذات مايجب له طبيعة الوجود مطلقاً، والممتنع بالذات مايمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيّناه. وذلك الشكّ هو أنّ الزمان إذا أمتنع عليه لذاته العدم السابق واللّاحق، *لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته،

الصدوق، ولو خرج وجود عن وجوده كان تعالىٰ فاقداً لذلك الوجود ولم يكن صمداً ـ تعالىٰ عن ذلك ـ فافهم. وان شئت فارجع إلى النكتتين ٧١ و ٨٣٥ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

* قوله: «كما مرّ» مرّ في الفصل الخامس من هذه المرحلة قوله فصل في أن العدم مفهوم واحد ...الخ.

* قوله: «فإنّه إذا امتنع السابق علىٰ شيء...» السابق هو الوجود السابق، والشيء هو الممتنع بالذات. وقوله: «إذا اتّصف اللّاحق بالشيء...» اللّاحق هو العدم المسبوق بالوجود، والشيء هو الممتنع بالذات أيضاً. وقوله: «كان امتناعه اللّاحق تابعاً لامتناع الملحوق به» ضمير امتناعه راجع إلى اللّاحق، والملحوق به هو الممتنع بالذات.

* قوله: «وقد سهل اندفاعه بما حقّقناه...» وذلك التحقيق هو قوله الآتي بعد أسطر: «ونحن بعون الله تعالىٰ مستغنون...».

* قوله: «لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته...» وذلك لأنّ واجب الوجود كذلك أيضاً

تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغيّر علوّاً كبيراً.

وأجابوا عنه: بأنّ الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع أنحاء العدم، والزمان ليس كذلك، إذ لا آستحالة في أن يكون منعدماً بالكلّيّة أزلاً وأبداً.

*وهـذا مع أنّه لا يوافق أصولهم حيث تقرّر عندهم وصرّحوا بأنّ الوجود الإمكاني يمتنع عليه ـ تعالىٰ ـ، يرد عليه أيضاً: أنّ الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق *يلزم أن يكون واجباً له، فيلزم آستغناؤه عن العلّة في آستمرار وجوده، ومن أصولهم أنّ الممكن كما يحتاج إلى العلّة في وجوده الحدوثي يحتاج إليها في وجوده البقائي.

ثمّ تكلّفوا في الجواب عنه، بأنّ مقابل العدم المتقدّم أو المتأخّر لشيء هو رفع العـدم المتقدّم أو رفع العدم المتأخّر، وهذا المعنىٰ أعمّ من الوجود الاستمراري لإمكـان صدقه علىٰ ذلك وعلىٰ عدمه رأساً أزلاً وأبداً صِدقَ رفع العدم اللّاحق للزمان علىٰ عدمه المطلق.

ونحن بعون الله ـ تعالىٰ ـ مستغنون عن هذه التجشّمات، فانّ مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وملاك الامتنـاع الـذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقاً؛ وتحقّق طبيعة كلّية من

لأنّه يمتنع عليه لذاته العدم السابق واللّاحق.

* قوله: «وهذا مع أنّه لايوافق...» يعني أنّ الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع أنحاء العدم، فإذا كان الوجود الإمكاني يمتنع صدقه عليه كان عدم الوجود الإمكاني صادقاً عليه، فلم يكن الواجب بالذات ما يمتنع عليه جميع أنحاء العدم.

* قوله: «يلزم أن يكون واجباً له» وذلك لأنّ الشيء مالم يكن طارداً لجميع أنحاء العدم لم يكن واجباً. وقوله: «ومن أصولهم أنّ الممكن...» الواو حالية. وقوله: «هذا المعنىٰ» إشارة إلىٰ رفع العدم المتقدّم، وضمير صدقه كضمير عدمه راجع إلى هذا المعنىٰ. وذلك إشارة إلى الوجود الاستمراري. والصدق الثاني مفعول مطلق للصدق الأوّل. أي لا استحالة في أن يكون الزمان منعدماً رأساً أزلاً وأبداً فلا يلزم استغناؤه عن العلّة في استمرار وجوده. هذا ماقالوا في الزمان، وأنت تعلم أنّ وجود الزمان في النظام الوجودي كوجود العقل الأوّل يجب وجوده، والصواب هو التحقيق الذي تصدّىٰ لبيانه مبتنياً علىٰ ذلك الأصل الأصيل المشار إليه آنفاً.

الطبائع العامة المتواطئة وإن كان بتحقّق فرد من أفرادها وآرتفاعها بآرتفاع جميع الأفراد لها، لكنّ الوجود ليس شموله وآنبساطه من حيث عروض الكلّية والعموم له، بل له إطلاق وشمول *بنحو آخر سوى العموم علىٰ مايعلمه الراسخون في العلم، فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه، وآمتناع هذه الحقيقة يستلزم آمتناع جميع مراتبه وأنحائه وتجلّياته؛ فالزمان بهويته الاتصالية التي *هي أفق التجدّد والتقضّي وعرش الحوادث والتغاير، شأن واحد من شؤون العلّة الأولىٰ ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود، فيكون أضعف الممكنات وجوداً وأخسّ المعلولات رتبة.

*ويمكن أن يجاب عن الأخير: بأنّ الأمر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتّصل وما يتكمّم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتّىٰ يحتاج في بقائه إلىٰ سبب، بل زمان تحقّقه بعينه ليس إلّا زمان حدوثه، وهو مما ستحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئاً فشيئاً، سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية، أو غير متناهية *كالدورات الأكرية العرشية، فإذا كانت أوقات بقاء شيء بعينها أوقات حدوثه بمعنىٰ أن لابقاء له في الحقيقة إلّا التدرّج في الحصول والانتظار في أصل الكون، فلايسع لقائل أن يقول: إنّ الزمان في بقائه أهو محتاج إلى العلّة أم مستغن عنها.

---

* قوله: «بنحو آخر سوي...» أي بنحو السعي الصمدي.

* قولـه: «هي أفق التجدّد...» لايخفىٰ عليك لطف كلامه في الجمع بين الأفق والعرش، ثمّ التعبير بأفق التجدّد وعرش الحوادث.

* قوله: «ويمكن أن يجاب عن الأخير...» المراد من الأخير هو قوله يرد عليه أيضاً أن الوجود الذي يكون للزمان ...الخ، فلا تغفل.

* قوله: «كالدورات الأكريّة العرشيّة...» أي العرشيّة في عالم الشهادة المطلقة. وعُرُش الشهادة هي ظلال عرش عالم الغيب الذي الرحمن على العرش استوىٰ. قال العلّامة الشيخ البهائي في أوائل تشريح الأفلاك: «وهذان ـ يعني بهما الأطلس وفلك الثوابت ـ هما العرش والكرسي بلسان الشرع». أقول: يعني بهما العرش والكرسي الجسمانيين فإنهما مظاهر العرش والكرسي المفارقين في عالم الشهادة.

ولنا أيضاً وجه آخر في هدم أساس الشبهة المذكورة: وهو أنّ وجود الزمان *والحركة المتكمّمة به ليس كوجود غيرهما من الأعراض التي لها ماهيّة متحصّلة؛ إذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها إلّا طلب شيء من الكمالات والاشتياق إليه، وليست هي شيئاً بحيالها، إنّما الشيء ما يطلب ويشتاق إليه أو يصلح لأن يطلب ويشتاق إليه، لا ماتكون ماهيّتها نفس الطلب للشيء والاشتياق إليه، والزمان ليس إلّا مقدار الطلب والاشتياق وعددهما، فهاتان الماهيّتان مادامتا أخذتا علىٰ هذا الوجه الذي هو مقتضىٰ ذاتيهما فلايمكن الحكم عليهما بأنّ شيئاً منهما كيف نسبة الوجود إليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع، بل هما في الاتصاف بهذه الأمور انّما تكونان علىٰ سبيل الاستتباع والعرض، وإن لم تكونا مأخوذتين علىٰ هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كلّ واحدة منهما شيئاً آخر له حكم آخر. وبعد أن استونف النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من أيّ طبيعة من الطبائع.

فصل ١٢

*في أنّ المتوقّف على الممتنع بالذات لايلزم أن يكون ممتنعاً بالذات

إنّ توقف شيء علىٰ محال بالذات لايقتضي استحالة المتوقّف استحالة

---

* قوله: «والحركة المتكمّمة به» الضمير راجع إلى الزمان. وقوله: «فهاتان الماهيتان...» أي ماهيّة الزمان وماهيّة الحركة.

* قوله: «فصل في أنّ المتوقّف...» أي المتوقّف في امتناعه على الممتنع. ثمّ إنّ هذا الفصل، والفصل الحادي عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى المترجم بقوله: «في أنّ الممكن علىٰ أي وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات، وكذلك الفصل العشرون من ذلك المنهج المترجم بقوله: «في أنّ الممتنع كيف يصحّ أن يستلزم ممتنعاً آخر» كلّ واحد منها كأنّه متمّم للآخرين فكان الصواب أن تجعل في فصل واحد فيبحث في ذلك الفصل عن هذه المسائل. أو تجعل تلك الفصول متعاقبة في موضع واحد.

ثمّ إنّ قوله الآتي في هذا الفصل: «وستعلم في مستأنف القول أنّ ما اشتهر بين المجادلين...» هو

ذاتية، بل إنّها بالغير فقط، لاستحالة الموقوف عليه بالذات. وأمّا أنّ الموقوف عليه إن كان موصوفاً، كالممتنع بالذات، والموقوف صفة، كالامتناع بالذات، كان آستحالته بالذات ملزوم آستحالة الموقوف بالذات. فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف والصفة بما هي صفة، كما قيل.

وأقول: منشأ ذلك أنّ آتصاف الشيء بالوجود ومقابله، ليس كآتصاف القابل بالمقبول وبعدمه، ولا كآتصاف عدم القابل بعدم المقبول، حيث يجب أن تتأخّر الصفة عن الموصوف وجوداً كان أو عدماً؛ وذلك كآتصاف الجسم بالبياض واللابياض، بأن يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت آخر يتفرّع عليه، ثمّ يتّصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقّق ذاته بذاته؛ وكذا في آتصاف عدم الجسم بعدم البياض، فإنّ ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله إيّاه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع، فلا آتصاف ولا ناعتية هاهنا إلّا بحسب التحليل العقلي ـ كما مرّ تحقيقه ـ، وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه، فإذن كما أنّ آتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه آتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الأمر إلّا بحسب نحو من الملاحظة، فكذا آتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه آتصاف ذلك المعدوم بالامتناع؛ وكذا حال آتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر، وحال آتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا إلىٰ أن ينقطع بآنقطاع الاعتبار العقلي، ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين آتصاف وصفه بتلك الصفة أو ما يلزمه، من غير توقّف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية.

فالحقّ عندنا، أنّ المتوقّف على المستحيل بالذات من حيث إنّه متوقّف عليه لامن حيث إنّه عينه يكون دائماً مستحيلاً بالغير لا بالذات، كما أنّ الواجب بالغير

ماتقدّم في الموضع الأوّل من الفصول المشار إليها، وسيأتي في مستأنف القول أيضاً أي في بحث التلازم بين الهيولىٰ والصورة في مجلّد الجواهر والأعراض (ج٢ ط١ ص١٤٢). وكذلك ماأفاد من الجواب عن الشبهة في القياسات الخلفية في المترجم الآتي بالوهم والإزاحة في هذا الفصل، هو ماتقدم في الموضع الثاني من تلك الفصول المشار إليها ، فتدبّر.

لايكون إلّا ممكناً بالذات لا واجباً بذاته ولا ممتنعاً بذاته كما مرّ.

وستعلم في مستأنف القول: أنّ ما اشتهر بين المجادلين أنّ المحال ممّا يستلزم محالاً ليس بصحيح كلياً؛ بل إنّما يصحّ جزئياً إذا تحقّق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير أي الموقوف علىٰ أمر ممتنع بالذات، فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات، لأنّ الاستلزام بين شيئين لا يتحقّق إلّا بمعلولية أحدهما لا محالة، إذ لابدّ في التلازم إمّا كون أحد المتلازمين علّة والآخر معلولاً، أو كونهما معاً معلولي علّة واحدة، فأحد المتلازمين لابدّ وأن يكون معلولاً بوجه، والمعلول لايكون إلّا ممكناً بالذات، لما تحقّق أنّ علّة الاحتياج إلى الغير والتوقّف عليه هي الإمكان لاغيره، فالممتنع بالغير لايكون إلّا ممكناً بالذات، فلا تلازم بين المحالين الذاتيين. وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه.

وهم وإزاحة

ولك أن تقول: إذا بطل أن يستلزم مفهوم ما ممكن أو محال ماينافيه، فإذن ما شأن القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء علىٰ فرض عدمه، ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه، كما يقال في إثبات عدم تناهي الكمّية الغير القارة بالذات أعني الزمان: انّ عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدّم بها مع المتأخّر، وكذا عدمه بعد وجوده هٰذه البعدية مستلزم لوجوده. وكما يقال في إثبات تناهي الكمّيات القارّة أعني المقادير التعليمية بأسرها: إنّ لاتناهيها مستلزم لتناهيها.

فيقال لك: إن أردت أنّه يتبيّن هناك أنّ الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلاً في نفس الأمر كان عدمه واقعاً فيها، ولو كان المتحقّق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققاً في نفس الأمر، وأنّ الزمان لو كان عدمه واقعاً قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوماً قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب والمفتريات، فإنّ تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحقّقها مستدعية للوازمها مقتضية لأحكامها وآثارها المختصّة، لا مناقضة لها منافية لأحكامها

وآثارها.

وإن أردت أنّه يتبيّن بالبيانات الخلفية أنه لو فرض شيء من تلك الأمور مع بقـاء سائر الأوضاع الممكنة أو الواقعة بحالها، كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع أوضاع أخرىٰ ممكنة مايسوق إلىٰ أنّ هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث إنّه فرض لأمر ونقيضه، وفرض لعدم الشيء ووجوده معاً؛ فذلك مارامـوه في تلك المواضع، وليس فيها آستيجاب آستلزام الشيء ماينافيه، * بل آستيجاب آمتناع الشيء لكون فرضه وضعاً أو رفعاً مؤدّياً إلىٰ ما يقتضي الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعة أو الممكنة نقيضه، ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض آجتماع المتنافيين عند التفتيش.

وبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن أنّه مفروض لا علىٰ أنّه محقّق، لأنّه قد فرض نفسه وإن كان مع الأمور التي تستلزم نقيضه، ولو كان فرض ذلك الشيء علىٰ وجه أنّه فرض أمر واقعي، لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته، ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته، حتّىٰ يكون فرضه فرض أمر واقعي؛ وليس مانحن فيه كذلك.

بل يقال في بيان الخلف: إنّا لو فرضنا ذلك الشيء وتصوّرناه لعلمنا تحقّق نقيضه، لا أنّه لو تحقّق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحقّقاً في الواقع، فإذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثّل مفهومه في الذهن يحكم عليه بآستلزام ماهو مفهوم له لاجتماع المتنافيين، ومفهوم آجتماع المتنافيين بما هما متمثّلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات، ـ كما وقعت الإشارة إليه ـ ثمّ يبيّن أنّ المفهوم الملزوم ليس عنواناً لشيء من الأشياء الواقعة في عالم الإمكان، لكون مفهوم اللّازم ليس هو عنواناً لشيء من الأشياء التي هي فيه، فيرجع ذلك إلى الإستـدلال بانتفـاء اللازم على آنتفاء الملزوم، فيجعل الشرطية بحسب الوضع

---

* قوله: «بل استيجاب امتناع الشيء...» الاستيجاب مضاف إلى مفعوله، أي استيجاب الشيء امتناعه. وقوله: «لكون فرضه تعليل للاستيجاب. وقوله: «إلىٰ ما يقتضي الوجود...» الوجود فاعل يقتضي، ونقيضه مفعول له، وضمير نقيضه راجع إلىٰ ما.

الفرضي ونفي لازمه جميعاً موجباً لبطلان الفرض، *فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي ملزوماً للحكم بٱستحالة المفروض، لا فرض المفروض فقط.

تسجيل:

إنّك قد سمعت سابقاً وتحقّقت بأنّ الواجب بذاته لايكون واجباً بغيره، فأعمل رويّتك وٱستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات، وٱحكم بأنّ ما يمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره، وإلّا لبطل ٱمتناعه ببطلان ذلك الغير.

وأيضاً لا يتصوّر لذات واحدة عدمان ولا ٱمتناعان، ولا يتصوّر أيضاً عدم واحد وٱمتناع واحد لذاتين، كما لا يتصوّر لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين.

*فقد ظهر أنّ كلّاً من الوجود والبطلان، وضرورة الوجود وضرورة العدم، لايتكثّر إلّا بتكثّر الموضوعات، ولا يتحد إلّا مع ٱتحاد الموضوع، فإذن يستحيل أن يكون ٱمتناع ماهيّة مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معاً أو على التبادل، فالمستحيل بالذات تكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فقط بتّة.

فقد بزغ أنّ كلّ ما بالغير من الوجوب أو البطلان فموضوعه الممكن بالذات، وقد علمت أنّ معنى الإمكان الذاتي يجب أن يتصوّر علىٰ وجه، نسبته إلىٰ كلّ من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص إلى التمام، حتّىٰ يستصحّ ٱتصاف الممكن بأيّ منهما.

*وليعلم ويتذكّر أنّ العقل كما لايستطيع أن يطيق إشراق نور الأول

---

* قوله: «فيكون مجموع العقد الشرطي...» وهو قولنا مثلاً: لو كانت الأبعاد الجسمانية غير متناهية لكان غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين. وقوله: «والعقد الاستثنائي» وهو قولنا: لكن التالي باطل. وقوله: «باستحالة المفروض...» المفروض هو كون الأبعاد الجسمانية غير متناهية.

* قوله: «فقد ظهر أنّ كلّاً...» ناظر إلىٰ أصل البحث وإن كان نتيجة التسجيل كقوله فقد بزغ.

* وقوله: «وليعلم ويتذكّر أنّ العقل...» هذا بحث شريف آخر، وقد تمّ المراد من التسجيل

ـ تعالىٰ ـ ويتعقّل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته، كذلك لايقدر أن يتعقّل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه أقصىٰ غاية النقصان إلىٰ حيث تجاوز الشيئية، فإنّ الشيء لا ينفكّ عن الوجود، فما لاوجود له لا شيئية له؟ والعقل الإنساني يقدر علىٰ إدراك ماهيّات الأشياء وشيئياتها ولايقدر علىٰ تعقّل الوجود الصرف الذي لاشيئية له، كما في الواجب ـ جلّ أسمه ـ، ولا علىٰ تعقّل العدم الصرف الذي لا شيئية له أيضاً بوجه من الوجوه، لكن هناك لفرط الكمال والفعلية، وهاهنا لفرط النقصان والبطلان؛ وكلّ ما يقرب من الأوّل ـ تعالىٰ ـ كان يقرب منه في ذلك الحكم كالعقل الأول وما يتلوه، وكلّ ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الأولىٰ والحركة وما يقربهما.

*وملخّص القول: أنّ من المعلومات ماوجودها في غاية القوة، مثل الواجب الوجود، وتتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية. ومنها ما وجوده في غاية الضعف، شبيه بالعدم، لكونه مخالطاً للعدم، مثل الهيولىٰ والزمان والحركة. ومنها مايكون متوسّطاً بين الأمرين، وذلك مثل الأجسام المادّية عند القوم، ومثل الأجسام التي في خيالنا عندنا، إذ الجسم مالم تنتزع صورته عن المادّة نزعاً ما، لايمكن العلم به، كما سنحقّقه في مباحث الحواسّ والمحسوسات. *والعقول

إلىٰ هاهنا.

* قوله: «وملخّص القول أنّ من المعلومات...» كان الكلام قبل ملخّص القول في أنّ العقل لايستطيع إدراك الأوّل تعالىٰ، كما لايقدر علىٰ إدراك الممتنع بالذات، لكن هناك لفرط الكمال والفعلية، وهاهنا لفرط النقصان والبطلان؛ ويستطيع لإدراك ما بينهما من كلّ مايقرب من الأوّل تعالىٰ كالعقل الأوّل وما يتلوه، وكلّ مايقرب من الممتنع كالهيولى والحركة وما يقرب منهما؛ وأمّا بعد ملخّص القول فأحد الطرفين الواجب تعالىٰ، والطرف الآخر ما وجوده في غاية الضعف شبيه بالعدم كالهيولى، وما بينهما ليس بتلك القوّة ولا بهذا الضعف، والغرض أنّ مابعد ملخّص القول لايطابق ماقبله مطابقة تامّة وإن كانا متقاربين ومتشابهين.

* قوله: «والعقول البشرية مادامت مدبّرة...» كلام في غاية الكمال. والمصنّف ناظر في ذلك إلىٰ كلام الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال في التعليقة الثالثة والأربعين إجمالاً: نفس الإنسان هي في الحياة البدنية ممنوّة بالبدن ودواعيه فلا ينحقّق إلّا ما رأته عيانا ...الخ (ص٣٠ ط مصر).

البشرية مادامت مدبّرة لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن إدراك القسم الأول، كما تعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس، لأنّه يبهر أبصارها؛ وتعجز أيضاً عن إدراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور ونقصاناتها، كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية. فأمّا القسم الثالث فهو الذي تقوى القوّة البشرية علىٰ إدراكه والإحاطة به كمعرفة الأبعاد والأشكال والطعوم والألوان، وسبب ذلك أنّ أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحسّ، *والمدرَك لابدّ أن يكون من جنس المدرِك، كما أنّ الغذاء لابدّ وأن يكون من جنس المغتذي، فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور.

فصل ١٣

*في أنّ حقائق الأشياء أي الأمور الغير الممتنعة بالذات يمكن أن تكون معلومة للبشر

ربما يوجد في بعض الكتب أنّ الحقائق المركّبة تمكن معرفتها وذلك لأجل

وقال في التعليقة الثانية عشرة تفصيلاً: النفس مادامت ملابسة للهيولى لاتعرف مجرّد ذاتها ...الخ (ص٢٣ ط مصر). بل في مواضع أخرىٰ منها نحو ما نقلناه عنها.

* قوله: «والمدرك لابدّ أن يكون من جنس المدرك...» هذا أصل أصيل قويم رصين في المعارف الإلهية.

اعلم أنّ الغذاء لابدّ وأن يكون من جنس المغتذي. والغذاء من حيث هو غذاء للمغتذي هو عين هويته ويصير متن ذاته كما تراه في الغذاء الجسماني. فالآكل والمأكول متّحدان وجوداً، وعلىٰ هذا الوزان الكلام في غذاء النفس أي المدرك والمدرك متّحدان وجوداً على التفصيل المبرهن في كتابنا اتّحاد العاقل بالمعقول. وارجع في ذلك إلى النكتة ١٩٧ من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

* قوله: «فصل في أن حقائق الأشياء...» قد انقضى البحث عن المواد وقد اقبل البحث عن حقائق الأشياء وطريق تحصيلها. وقد علمت أنّ الحكمة هي العلم بأحوال أعيان الموجودات علىٰ ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، والبحث عن المواد طريق إلى الوصول ومقدّمة لذلك. والمقصد الأصلي يفتتح من هذا الفصل وينتهي إلى آخر الكتاب. فهذا الفصل هو باب الرحمة ومورد بحر الحكمة.

....

ثمّ نقول في مطلع الأمر: إنّما يجب أن يعلم أنّ المعرفة إمّا شهودي عياني، أو فكريّ برهاني. كما أنّ المعرفة بكنه الشيء إمّا بمعرفة ذاتياته من الجنس والفصل، وإمّا بمعرفة حقيقته على ماهو كلمة وجودية.

والمعرفة بالكنه على الوجه الأخير خارجة عن طوق ما سوى الله سبحانه. وذلك لما علمت من أنّ الوجود حقيقة صمديّة وما سواه جداول متّصلة به وبيده ملكوت كلّ شيء فالمعرفة بالكنه على هذا الوجه تستلزم الإحاطة بالوجود الصمدي وقد عنت الوجوه للحيّ القيوم.

ولست أعرف من شيء حقيقته وكيف أعرفه وانتم فيه

وأمّا الكنه بمعرفة الذاتيات من الجنس والفصل فانّما يصحّ في المركّبات دون البسائط فلا تجري فيها طرق القياسات لأنّ القياس لابدّ فيه من الحدّ الوسط، والبسيط لا جزء له وفي البرهان لابدّ من مشاركة الحدّ والبرهان، فلايكون تعريف البسائط إلّا بلوازمها البيّنة، أو بطريق فوق طور العقل أعني بالمشاهدة الحضورية. والمعرفة بالشهود تشمل البسيط والمركّب؛ وأمّا المعرفة ببسيط الحقيقة أعني به الوجود الصمدي تعالى شأنه فبمقدار كلّ جدول وحصّة وجودية، فافهم.

ثمّ بما أهديناه عرفت أنّ تحصيل معرفة الحقائق لاينحصر بطريق القياسات بل له طرق أخرى ممّا هي فوق طور العقل النظري. ولم يدع أحد من الحكماء انحصار طريق المعرفة بالقياسات المنطقية بل صرّحوا بعدم الانحصار به منهم الشيخ الرئيس في التعليقات. ثمّ بسط الكلام في المقام يطلب في رسالتنا الفارسيّة المسمّاة بـ «قرآن و عرفان و برهان از هم جدائى ندارند». فنعود إلى بيان مافي الكتاب فنقول:

إنّ المصنّف ناظر من أوّل الفصل إلى قوله هذا ماقيل إلى عبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة (ج١ ص٣٧٦ و ٣٧٧ ط حيدر آباد) حيث قال: «الطرف الثالث الكلام في المعقول. وفيه ثلاثة فصول: الفصل الأوّل في أنّ حقائق الأشياء يمكن أن تكون معلومة للبشر...».

أقول: وياليت المصنّف لم يأت بزيادة قوله: «أي الأمور الغير الممتنعة بالذات» في تفسير حقائق الأشياء، ولا يخفى عليك عدم الحاجة إليها. ولا يبعد أنّ تلك الزيادة من غيره في نسخة كانت مكتوبة تحت كلمة حقائق الأشياء فأضافها الناسخ في المتن.

ثمّ إنّ الأمور الغير الممتنعة بالذات تشمل الواجب والممكن، فعلى هذه الزيادة يجب تعميم قوله معلومة للبشر إلى العلم الفكري النظري والمعرفة الشهودية الحضورية. ولكنه لا يناسب أسلوب كلام الفخر في مفتتح الفصل، فتدبّر.

ثمّ إنّ الفخر الرازي في عباراته المذكورة المنقولة في أوّل الفصل ناظر إلى عبارات الشيخ في التعليقات الآتي نقلها في هذا الفصل، لكنّه لفّق بعضها ببعضها تلفيقاً مشوّهاً كما يعرف بعرض

إمكان تعريفها بأجزائها المقوّمة لها. *وأمّا البسائط فلا تُعقَل حقائقها، بل الغاية القصوىٰ منها تعريفها بلوازمها وآثارها، مثل أن يقال: إنّ النفس شيء محرّك للبدن، فالمعلوم منه كونه محركاً للبدن، *فأمّا حقيقة النفس وماهيّتها فهي غير معلومة.

ويحتجّون علىٰ ذلك بأنّ الاختلاف في ماهيّات الأشياء انّما وقع، لأنّ كلّ واحد أدرك لازماً غير ماأدركه الآخر فحكم بمقتضىٰ ذلك اللازم بحكم، لأنّا لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة، لما ثبت من أنّ العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول، *ولـو كان الأمـر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان. هذا ماقيل.

*ولعلّ هذا القائل لم يفرّق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه،

عبارات الفخر على التعليقات.

اعلم أنّ الفصل السادس عشر من المرحلة السادسة المترجم بقوله: «في أنّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التامّ...» (ص١٦٦ ج١ ط١)، وكذلك الفصل الأوّل من الباب الحادي عشر من كتاب النفس (ج٤ ط١ ص١٤٨)، وكذلك الفصل الثاني من الفنّ الثاني من الجواهر والأعراض (ج٢ ط١ ص١١٨) ممّا يفيدك في مطالب هذا الفصل المبحوث عنه.

* قوله: «وأمّا البسـائط...» يعني به هاهنا الحقائق الغير المركّبة أي الحقائق المجردة كالنفس وما فوقها.

* قوله: «فأمّا حقيقة النفس...» أي وهي من البسـائط. وقوله: «ويحتجّون علىٰ ذلك» أي علىٰ أنّ البسائط لاتعقل حقيقتها. وقوله: «لأنّ كلّ واحد أدرك لازماً» أي أدرك لازماً من لوازم البسائط. وقوله: «لما ثبت من أنّ العلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول» ففي المقام كان العلم بالعلّة أي العلم بحقائق الأشياء علّة للعلم بالمعلول أي العلم بلوازمها القريبة والبعيدة.

* وقوله: «ولو كان الأمر كذلك...» أي لو كان العلم باللّازم مستلزماً للعلم بالملزوم لوجب أن يكـون العلم بشيء من اللّوازم موجباً للعلم بصفات الملزومات كلّها، فوجب من العلم بشيء من اللّوازم أن يصير ملزومه وجميع صفاته معلومة لنا لانطلبها بالبرهان مرّة أخرىٰ لأنّ تحصيل الحاصل لا معنىٰ له. مع أنّ الأمر ليس كذلك، فالعلم باللّازم لا يسـتلزم العلم بالملزوم فبالعلم من لوازم البسائط لايجب العلم بالبسائط، فالبسائط حقائقها وماهيّاتها غير معلومة مع أنّ لوازمها معلومة.

* قوله: «ولعلّ هذا القائل...» نقول أوّلاً إنّ أهل العرفان أوردوا شبهة على الفلاسفة في المقام حيث قالوا لو كان تحصيل الحقائق بالقواعد المنطقية كترتيب الصغرىٰ والكبرىٰ في القضايا، وترتيب

فإنّ الأول يصلح موضوعاً للقضية الطبيعية ولا يسري الحكم عليه إلىٰ أفراده فضلاً عن لوازمه القريبة والبعيدة، والثاني يصلح موضوعاً للقضية المتعارفة ولكن يسري الحكم عليه بشيء إلىٰ أفراده الحقيقية بالذات *دون أفراده العرضية ولوازمه أو ملزوماته إلّا بالعرض؛ *وسراية الحكم على الشيء بالذات إلىٰ شيء آخر بالعرض لاتوجب أن يتعدّىٰ منه إلىٰ ثالث، فكيف إلىٰ مابعده.

الجنس والفصل في المفردات مثلاً لوجب أن لاتكون البسائط معلومة قط، لأنّ البسيط لا أجزاء له لا خارجاً ولا ذهناً حتىٰ يعرف بها.

فأجاب الشيخ الرئيس عنها في التعليقات بأنّ العلم بالحقائق الخارجية ليس منحصراً على الموازين المنطقية، بل للنفس إدراكات مرموزة تنتقل من إدراك شيء من لوازم البسيط إلى العلم بعين البسيط وحقيقته. والعارف أيضاً يوافق الفيلسوف في هذا المعنىٰ كما قال القيصري في شرح الفصّ الموسوي من فصوص الحكم: «إنّ تعريف البسائط لايكون إلّا بلوازمها البيّنة» (ص٤٦١ ـ ط١ من الحجري). وبالجملة أنّ الإدراك ليس منحصراً علىٰ وجه خاصّ فإنّه علىٰ أنحاء شتّىٰ، كما أنّ حقيقة الوجود يمكن العلم بها بنحو الشهودي الحضوري. وفي أواخر الفصل السابع من الموقف الأوّل من الهيات هذا الكتاب: «حقيقة الوجود عين الهوية الشخصية لايمكن تصوّرها، ولايمكن العلم بها إلّا بنحو الشهود الحضوري» (ج٣ ـ ط١ ـ ١٧). والبحث المستوفى في ذلك يطلب من رسالتنا في العلم.

وثانياً انّ العلم بوجه الشيء غير العلم بالشيء بوجه، فإنّ الأوّل علم بصورة الشيء وذاته لأنّ حقيقة كلّ شيء بصورته، والوجه بمعنى الصورة هذه. والثاني علم بشيء بوجه أي بطريق ودليل، والوجه في الثاني بهذا المعنىٰ. فنقول: إنّ نظرنا بوجه اللّازم أي صورته وحقيقته فلا يسري الحكم عليه إلى الملزوم. وأمّا على الثاني فالوجه مرآة إلى الخارج وسار إلىٰ غيره. وفي اللآلي:

والحكم في المحصورة أيضاً جرىٰ على الطبيعة بحيث قد سرىٰ

فالعلم باللّازم على هذا الوجه معدّ لانتقال النفس إلى الملزوم الخارجي، وإدراكه بضرب من الانتقال، وإن شئت قلت: بضرب من الإدراك المرموز.

* وقوله: «دون أفراده العرضية...» كما مرّ الكلام في الفرق بين المصداق والمصدوق في أوّل الفصل الثامن من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ.

* قوله: «وسراية الحكم على الشيء...» جواب لما قال المورد: «ولو كان الأمر كذلك لما كان شيء...الخ. يعني أنّ العلم من اللّازم إلى الملزوم البسيط لايستلزم العلم بجميع ما يتعلّق بذلك البسيط حتىٰ لايكون مطلوباً بالبرهان. مثلاً انّ العلم من لازم من لوازم النفس بالنفس لايستلزم العلم بأنّ النفس لها مقام فوق التجرّد، بل هذا المعنىٰ يحتاج إلى برهان مستأنف.

ثمّ يجب لك أن تعلم أنّ العلاقة اللزومية بين الأشياء انّها تتحقّق بأعتبار وجوداتها لا بأعتبار ماهياتها، اللّهمّ إلاّ في لوازم الماهيّات من حيث هي هي؛ والمتمثّل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهيّاتها ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وأشخاصها العينية ـ كما سبق ـ فالمعلوم للعقل ماهيّة الشيء، والمستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني، فلايلزم من تعقّل شيء من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه، قريبة كانت أو بعيدة. وبهذا تندفع تلك الشبهة.

*وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: «إنّ الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة، وبرهانه أنّ المركّبات لابدّ وأن يكون تركّبها من البسائط، لأنّ كلّ كثرة فالواحد فيها موجود، وتلك البسائط إن أستحال أن تكون معقولة كانت المركّبات غير معقولة بالحدّ، ولايمكن أيضاً أن تكون معقولة بالرسم، لأنّ الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم، وتلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة وإن كانت مركّبة وبسائطها غير معقولة فهي إذن أيضاً غير معقولة، وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات، فإذن: القول بأنّ البسائط لا يصحّ أن يعقل يوجب القول بأن لايعقل الإنسان شيئاً أصلاً لا بالحدّ ولا بالرسم، لكن التالي باطل ظاهر البطلان، فالمقدّم مثله» ـ إنتهىٰ كلامه ـ.

*وفيه بحث إذ لقائل أن يقول: من أعترف أنّ الماهيّات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية، إذ لا نسلّم أنّ معرفة الشيء المركب بحدّه عبارة عن معرفة أجزائه وأجزاء أجزائه حتّىٰ ينتهي إلىٰ معرفة البسيط، بل حدّ الشيء المركّب لعلّه تكفي فيه معرفة أجزائه القريبة ولو بالرسم.

---

* قوله: «وقال الإمام الرازي...» قاله في الموضع المذكور من المباحث المشرقيّة آنفاً. (ج١ ـ ص٣٧٧).

* قوله: «وفيه بحث إذ لقائل...» أجاب الفخر الرازي بثلاثة أجوبة أحدها قوله: «إذ لقائل أن يقول من اعترف...» وثانيها قوله: «وأيضاً لأحد أن يقول...» وثالثها قوله: «بل الحق في هذا المقام...».

وأيضاً لأحد أن يقول: لا نسلّم أنّ معرفة الأشياء المركّبة لابدّ أن تحصل من معرفة أجزائها سواء كانت قريبة أو بعيدة، بل ربّما تعرف بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحدّ، بل بالمشاهدة الحضورية، أو بالرسم من جهة آثارها ولوازمها؛ فإذا نقل الكلام إلىٰ كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسائط أو مركبات أنّها تعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها. ومن قال إنّ البسائط غير معقولة، أراد أنّها غير معقولة بحقائقها وبحسب كنهها، لا أنّها لاتعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامّة كالشيئية والممكنية وغيرهما.

بل الحقّ في هذا المقام أن يستفسر من القائل بعدم كون البسائط معلومة، أكان المراد من البسيط، مفهوماً بسيطاً أو موجوداً بسيطاً؟ فإن أراد بها أنّ العقل لايعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك ممّا له وجه، ـ كما مرّ سابقاً من تحقيق مباحث الوجود ـ وإن أراد أنّ العقل لا يعرف مفهوماً من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان، *فإنّ العقل يدرك مفهوم «الكون المصدري» و«الشيئية» ومفهوم «الذي» و«ما» وغير ذلك.

فإمّا أن يكون المعقول له من كلّ شيء مفهوماً مركّباً أو بسيطاً، فإن كان مفهوماً بسيطاً فهو إمّاكنه شيء بسيط أو وجهه، فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط، وعلى الثاني أيضاً عقل كنه ذلك الوجه بعينه وإن لم يعقل كنه ذي الوجه، إذ لو كان تعقّل كل وجه بوجه آخر وهكذا، فتتسلسل الوجوه وتعقّلاتها إلىٰ غير النهاية أو تدور، فيلزم أن لايعقل شيئاً أصلاً، واللازم باطل، فكذا الملزوم؛ وإن كان

---

* قوله: «فإنّ العقل يدرك مفهوم الكون المصدري...» قال المير الشريف الجرجاني في الفصل الثالث والعشرين من رسالته الكبرىٰ في المنطق: «بدان كه دانستن حقائق أشياء موجوده در خارج چون انسان و فرس و مانند آن، و تميز كردن ميان اجناس و فصول آنها، و ميان أعراض عامّه و خاصّه آنها در غايت اشكال است؛ و امّا دانستن حقائق مفهومات اصطلاحيه، و تميز كردن ميان اجناس و اعراض عامّه، و ميان فصول و خواص آنها آسانست چون مفهوم كلمه و اسم و فعل و حرف و معرب و مبني و مانند آن». ولا يخفىٰ عليك أنّ الشريف في هذا الفصل ناظر إلى كلام الشيخ في التعليقات الآتي ذكره في هذا الفصل حيث يقول: إنّ الوقوف علىٰ حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر.

مفهوماً مركّباً كان المفهوم البسيط جزئه لا محالة لاستحالة تركّب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة. وعلىٰ تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحقّقاً، لأنّ الكثرة وإن كانت غير متناهية لابدّ فيها من وجود الواحد لأنّه مبدؤها.

*واعلم أنّ الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهٰذه العبارة: «أنّ الوقوف علىٰ حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقوّمة لكلّ واحد منها الدالة علىٰ حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواصّ وأعراض، فإنّا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض.

ومثال ذلك أنّا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنّما عرفنا شيئاً له هذه الخاصية وهو أنّه الموجود لافي موضوع، وهٰذا ليس حقيقته، ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق؛ ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنّما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل، فإنّ المدرك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصة أو لازم له؛ والفصل الحقيقي له لا ندركه، ولذلك يقع الخلاف في ماهيّات الأشياء، لأنّ كلّ واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضىٰ ذلك اللازم، ونحن أنّما نثبت شيئاً مخصوصاً عرفنا أنه مخصوص، من خاصة له أو خواصّ، ثم عرفنا لذلك الشيء خواصّ أُخرىٰ بواسطة ماعرفناه أوّلاً، ثمّ توصّلنا إلىٰ معرفة إنّيته، كالأمر في النفس والمكان وغيرهما ممّا أثبتنا إنّياتها، لامن ذواتها، بل من نسب لها إلىٰ أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم لها.

ومثاله في النفس أنّا رأينا جسماً يتحرّك فأثبتنا لتلك الحركة محرّكاً، ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أنّ له محرّكاً خاصّاً أو له صفة

---

* قوله: «واعلم أنّ الشيخ الرئيس...» ارجع إلى التعليقة السادسة والخمسين من التعليقات (ص٣٤ ط مصر). وقال في الحكمة المشرقيّة: «إنّ البسائط قد تحدّ باللّوازم التي توصل الذهن إلىٰ حاق الملزومات، والتعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود». ونحو كلامه هذا في التعليقات كثير.

خاصة ليست لسائر المحرّكين، ثم تتبّعنا خاصّة خاصّة ولازماً لازماً، فتوصّلنا بها إلىٰ إنيّتها». إلىٰ آخر كلامه.

أقول: تأويل كلامه ما أومأنا إليه وأقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود، من أنّ أفراد الوجود لابرهان عليها إلّا علىٰ ضرب من الحيلة برهاناً شبيهاً باللّم، حيث ذكرنا أنّ حقيقة كلّ موجود لا تعرف بخصوصها إلّا بالمشاهدة الحضورية، وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية؛ فحقّ أنّها لا تعرف إلّا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها، وتلك المفهومات وإن كانت داخلة في المفهوم المركّب المسمّىٰ بالحدّ، المشتمل علىٰ ما يسمّىٰ جنساً وما يسمّىٰ فصلاً إلّا *أنّها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة، أو ذا حقيقة. *والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه: أنّ فصل الحيوان ليس مفهوم الحسّاس، بل جوهر نفسه

---

* قوله: «إلّا أنّها خارجة من نحو الوجود الصوري...» الضمير راجع إلى المفهومات والعنوانات. قال الشيخ في التعليقات: الفصل المقوّم للنوع لايعرف ولا يدرك علمه ومعرفته، والأشياء التي يؤتىٰ بها (يؤثر بها ـ خ ل) علىٰ أنّها فصول فإنّها تدل على الفصول وهي لوازمها وذلك كالنّاطق فإنّه شيء يدلّ على الفصل المقوّم للإنسان وهو معنى أوجب له أن يكون ناطقاً. والتحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً لا حدوداً حقيقية وكذلك ما تتميّز به الأشخاص وما تتميّز به الأمزجة (ص١٣٧ ط مصر، التعليقة خفج).

وقال في موضع آخر من التعليقات: «الحدّ له أجزاء، والمحدود قد لاتكون له أجزاء وذلك إذا كان بسيطاً، وحينئذ يخترع العقل شيئاً يقوم مقام الجنس وشيئاً يقوم مقام الفصل...» (ص٣٦، التعليقة سه).

إعلم أنّ المصنّف أتىٰ في المقام بأصلين شريفين من أصول الحكمة المتعالية أحدهما أنّ حقيقة كلّ موجود لاتعرف بخصوصها إلّا بالمشاهدة الحضورية؛ وثانيهما أنّ فصول الأشياء هي عين صورها الخارجية؛ وسيأتي ذكرهما في مواضع عديدة من الكتاب.

تنبيه: قد حصل لك في هذا الفصل أنّ الحدود المنطقية نحو قولنا: الإنسان حيوان ناطق ليست بحدود حقيقية بل هي رسوم. وهذا الأمر ممّا يجب أن يضاف إلى الكتب المنطقية ويتمّم بها التحقيق في البحث عن المعرف، فتبصّر. وسيأتي الكلام في ذلك في الفصل الخامس من المرحلة الرابعة.

* قوله: «والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء...» ذكره في الفصل السادس من المقالة الخامسة من إلهيات الشفاء (ص٤١٣ ج٢ من الطبع الرحلي).

التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته، وكذا فصول سائر الأنواع والأجناس، *والأول يسمّىٰ فصلاً منطقياً والثاني فصلاً اشتقاقياً، لأنّه غير محمول على النوع المركّب، والمحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه، وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه. ومن هذا الموضع يعلم أنّ للوجود أعياناً خارجية، وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكثّر بتكثّر ما أضيف إليه، كما زعمه المتأخّرون. وهذا الكلام من الشيخ كالنصّ علىٰ ماآدعيناه.

فصل ١٤
*في أقسام الممكن

الممكن ينقسم إلىٰ مايكون ممكن الوجود في ذاته وإلىٰ مايكون ممكن الوجود لشيء؛ وكلّ ماهو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته، ولا ينعكس، فإنّ من الممكنات ماهو ممكن في نفسه ولايكون ممكن الوجود لشيء آخر، بل إمّا واجب الوجود لشيء آخر، كالصوّر للموادّ، والموضوعات للأعراض، أو ممتنع الوجود لشيء *كالجواهر القائمة بأنفسها.

ثمّ مايكون ممكن الوجود في ذاته، فإمّا أن يكون إمكان وجوده كافياً في فيضانه من علّته، وإمّا أن لايكون.

وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلىٰ مقدّمة، وهي أنّ جميع الممكنات مستندة إلىٰ سبب واجب الوجود لذاته وأنّه واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات، ـ *وقد فرغنا

---

* قوله: «والأوّل يسمّىٰ فصلاً منطقياً...» ومن هنا قال المتألّه السبزواري في الغرر (ص٩٥):

والفصل منطقي اشتقاقي كمبدأ الفصل وذا حقيقي.

* قوله: «في أقسام الممكن...» وأمّا استقراء معاني الإمكان فقد تقدّم في الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ. ويا ليت المصنّف ذكر هذا الفصل عقيب ذلك الفصل، أو جمعهما في فصل واحد.

* قوله: «كالجواهر القائمة...» يعني بها العقول المفارقة.

* قوله: «وقد فرغنا من بيانه» يعني به الفصل الرابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ في أنّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته.

من بيانه ـ فكلّ ماكان كذلك آستحال أن يختصّ صدور بعض الأشياء منه دون بعض، وأن يختصّ بعض المستعدّات بالفيضان منه دون بعض، بل يجب أن تتساوىٰ نسبته إلى الكلّ، ويكون عامّ الفيض بلا خللٍ؛ لكنّ البرهان قائم بأنّ بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلّية قبليةً بالذات، ونشاهد أيضاً تقدّم بعض الحوادث علىٰ بعض في سلسلة المتعاقبات تقدّماً زمانياً.

فنقول: هذا الاختلاف في الإفاضة والصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات، بل لأجل آختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيّات، والاستعدادية في القوابل؛ فجميع الممكنات مشتركة في أنّ لها إمكاناً في أنفسها وماهيّاتها، فإن كان ذلك الإمكان كافياً في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجودة علىٰ سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان، ومع ذلك يجوز أن تكون إمكاناتها متفاوتة بالأولوية والأقدمية والأشدّية، فإنّ إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول، إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني، فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقاً يتحصّل في إمكانه للوجود الذي بعد العقل الأوّل، كما أنّ إمكان العقل الأول انّما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب، وهكذا القياس في سائر المبدعات، وسيأتي لك مافي هذا المقام من الكلام؛ وإن لم يكن مثل هذه الإمكانات كافياً في الفيضان، بل لابدّ مع ذلك من شروط أخرىٰ زائدة علىٰ أصل الماهيّة حتّىٰ تصير مستعدةً لقبول الوجود، فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهيّة وهو كونه بحسب الماهيّة بحال لايلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال، والآخر آستعدادي وهو أيضاً هذا المعنىٰ بالقياس إلىٰ نحو خاص من وجوده، وذلك لا يحصل إلّا عند آجتماع الشرائط وآرتفاع الموانع. فما قيل: إنّ هذا معنى آخر من الإمكان ليس بصحيح، نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوّة والفعل.

ثمّ آعلم أنّ تلك الشرائط لابدّ أن تكون سابقة علىٰ وجود هذا الممكن سبقاً

وقوله: «استحال أن يختصّ صدور...» أي في السلسلة الطوليّة. وقوله: «وان يختصّ بعض المستعدّات...» أي في السلسلة العرضية.

زمـانياً، وإلّا فلايكون الحادث حادثاً، هذا خلف. ولابدّ أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي إلىٰ حدّ. ولابدّ أيضاً من أمر متجدّد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له. ثمّ إنّه لابدّ من محلّ لتلك الحوادث ليصير بسببها تامّ القبول لما يحدث بعده، وذلك هو المادّة.

*المرحلة الثّالثة

في تحقيق الجعل وما يتّصل بذلك

* قوله: «المرحلة الثالثة في الجعل...» لنا رسالة مطبوعة في الجعل حاوية لأصول وأُمّهات حول الجعل مجدية في المقام جدّاً. وقد ذكرنا فيها ما يجب أن نذكرها في تعليقات هذه المرحلة فاكتفينا بالإرجاع إليها.

فصل ١

في تحرير محلّ النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك

الجعل إمّا بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلّق بذاته مقدّس عن شوب تركيب؛ وإمّا مؤلّف وهو جعل الشيء شيئاً وتصييره إيّاه، والأثر المترتّب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعي طرفين: مجعولاً ومجعولاً إليه. ومن ظنّ أنّ ذلك أيضاً يرجع بالآخرة إلىٰ جعل بسيط يتعلّق بشيء واحد، كنفس التلبّس أو الصيرورة أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقد أخطأ؛ فإنّ النسبة كالصيرورة أو الاتصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل، إنّما تتصوّر بين طرفيها علىٰ أنّها مرآة لملحوظيتهما وآلة لملحوظية أحدهما بالآخر، لا علىٰ وجه تصير ملتفتاً إليها بالذات. فدخولها على الوجه المذكور في متعلّق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال. فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنّها في حدّ ذاتها ماهيّة من الماهيّات ذهنية أو خارجية، استؤنف القول فيها هل هي في حدّ نفسها مفتقرة إلىٰ جاعل أم تستغني عنه من تلك الحيثية، وتفتقر إليه في اتصافها بما لايدخل في قوامها، والحاكم في ذلك هو البرهان النير.

*نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصوّر والتصديق، فإنّ التصوّر نوع من

---

* قوله: «نظير ذلك بحسب...» أي نظير الجعل البسيط والجعل المركّب بحسب الكون الذهني هو التصوّر والتصديق. والغرض من هذا التنظير هو أنّ التصديق حكم بسيط يتعلّق بالطرفين أعني موضوع القضيّة ومحمولها، وهذا أمر واحد ساذج كالتصوّر ولكن ليس بتصوّر، ولو كان مجرّد إرجاع الجعل المركّب إلى الجعل البسيط بضرب من التمحّل والتكلّف لكان التصديق أيضاً مرجوعاً إلى التصوّر وهو ماترىٰ.

الإدراك لا يتعلّق إلاّ بماهيّة الشيء أيّ شيء كان، والتصديق نوع آخر منه يستدعي دائماً طرفين وهما موضوع ومحمول، بأن تدخل النسبة بينهما في متعلّقه على التبعية الصرفة: فأثر التصوّر حصول نفس الشيء في الذهن، وأثر التصديق صيرورة الشيء شيئاً.

ثمّ إنّ الجعل المؤلف يختصّ تعلّقه بالعرضيات اللاّحقة، لخلوّ الذات عنها بحسب الواقع، ولايتصوّر تخليله بين الشيء ونفسه أو بين الشيء وذاتياته كقولنا الإنسان إنسان والإنسان حيوان، لأنّ كون الشيء إيّاه أو بعض ذاتياته ضروري، والضروري مستغنٍ عن الجاعل.

لست أقول حصول نفس الشيء أو نفس مقوّماته مستغنٍ عن العلّة بالضرورة، إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلّم الأوّل وأتباع الرواقيين، مع اتفاقهم علىٰ عدم انفكاك التقوّم عن الوجود المطلق، لصحّة سلب المعدوم عن نفسه، خلافاً لطائفة من المتكلّمين، وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم.

فجمهور المشّائين ذهبوا ـ كما هو المشهور ـ إلىٰ: أنّ الأثر الأوّل للجاعل هو الوجود المعلول: *وفسّره المتأخّرون بالموجودية أي اتصاف ماهيّة المعلول بالوجود، بالمعنى الذي ذكرناه، لا أنّ الأثر الأوّل هو ماهيّة الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود، لاستغناء الماهيّات بحقائقها التصوّرية عندهم من الجاعل.

وذهبت طائفة أخرىٰ من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلىٰ: أنّ أثر الجاعل وما يبدعه أوّلاً وبالذات هو نفس الماهيّة، ثمّ تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهيّة، بلا إفاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف، *لأنّهما عقليان مصداقهما نفس الماهيّة الصادرة عنه، كما أنّ مصداق كون الذات ذاتاً نفس الذات بدون الاحتياج إلىٰ أمر آخر، فإنّه إذا صدرت ذات المعلول كماهيّة الإنسان مثلاً عن العلّة لا تحتاج بعد صدورها إلىٰ جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن

---

* قوله: «وفسّره المتأخّرون...» أي المتأخّرون من المشّاء.

* قوله: «لأنّهما عقليّان...» أي لأنّ الوجود والاتّصاف اعتباريّان.

جاعلها عن جاعل يجعلها إيّاها.

ولايتوهّمنّ أنّ كون الذات ذاتاً لمّا كان متفرّعاً علىٰ نفس الذات، والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل، فتكون هذه النسبة أيضاً محتاجة إلى الجاعل ومجعولة له، وكذا كونها موجودة علىٰ هٰذه الطريقة تحتاج إلى الجعل السابق المتعلّق بنفس الماهيّة.

لأنّا نقول: فرق بين الاحتياج الناشئ من الشيء بالذات، وبين الاحتياج الناشئ منه بالعرض وعلىٰ سبيل الاتفاق، فإنّ صدق الذاتيات ولوازم الماهيّات لايحتاج إلىٰ جعل جاعل وتأثير مؤثّر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدماً، فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة باللّاجعل الثابت للذات؛ وكما أنّ الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلّة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأوّل وثبوته في الثاني. *فالجاعل يفعل ماهيّة الإنسان مثلاً، ثمّ هو بنفسه إنسان وحيوان وقابل للتعلّم، لا بجعل مؤلّف أصلاً، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط، كما ظنّه المحقّق الدواني وتلاميذه، زاعمين أنّ ذلك مذهب الإشراقيين.

وقولهم ذاتيّات الماهيّات مجعولة بعين جعلها، ليس معناه: أنّ كون الإنسان إنساناً أو حيواناً أي مصداق حملهما عليه يتعلّق بجعل الجاعل إيّاه، بل إنّما راموابه: أنّ جعل الماهيّة هو بعينه جعلها جعلاً بسيطاً، بل الجعل البسيط يتعلّق أولاً بالذاتيّات والمقوّمات ثمّ بالماهيّة، واللوازم مترتّبة عليها من دون تعلّق الجعل بها بالذات.

وكذا الحال علىٰ قاعدة مجعولية الوجود عند المشّائين في صيرورة نفس الماهيّة، وصيرورة نفسها إيّاها أو ذاتياتها. *وصحّة سلب المعدوم عن نفسه انّما

---

* قوله: «فالجاعل يفعل ماهيّة...» أي الجاعل يجعل بالجعل البسيط، والفعل والجعل بمعنى، وكذا نظائرهما من الإنشاء والخلق والإيجاد ونحوها.

* قوله: «وصحّة سلب المعدوم...» ناظر إلىٰ ماتقدّم آنفاً من أنّ الضرورة الأزليّة تدفع الحاجة

تستدعي أستلزام حمل الشيء علىٰ نفسه تعلّق الجعل به ذاتاً أو وجوداً ـ على أختلاف القولين ـ لا الاحتياج إليه.

فصل ٢

في *الإشارة إلىٰ مناقضة أدلّة الزاعمين أنّ الوجود لا يصلح للمعلوليّة

إنّ قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلافهم حجّة علىٰ صحّة شيء من المذهبين، بل الظاهر أنّ كلاً من الفريقين آدّعوا بداهة دعواهم، إذ لم نجد في كلام الأوائل برهاناً علىٰ شيء منهما، بل آقتصروا علىٰ مجرّد إشارات وتنبيهات.

إلى العلّة. كذلك الضرورة الذاتية، وجواب عن سؤال يرد عليه وهو أن يقال: إنّ الممكن في حال عدمه كما يصحّ سلب الشيء عن نفسه بانتفاء الموضوع، كذلك يصحّ ثبوته لنفسه أيضاً. والصحّة هي الإمكان والإمكان مناط الحاجة سواء تعلق الجعل بالشيء ذاتاً أي ماهيّة علىٰ قول الإشراقيين، أو وجوداً على قول المشّائين. بخلاف الضرورة الأزليّة فإنّ هذه الصحّة الإمكانية لاتصدق عليها فكيف قلتم الضرورة الذاتية تدفع الحاجة إلى الجعل كالضرورة الأزلية؟

والجواب أنّ الاحتياج إلى الجعل والجاعل بالعرض باقٍ بحاله. فقوله لا الاحتياج إليه أي لايستدعي الاحتياج إليه بالذات بل بالعرض. وقوله تعلّق منصوب مفعول للاستلزام. أي حمل الشيء علىٰ نفسه بالإمكان وإن استلزم تعلّق الجعل به سواء كانت الماهيّة مجعولة أو الوجود مجعولاً. ولكنّه لايستلزم الاحتياج إلى الجعل بالذات بل بالعرض والتبع فالذاتيّات ولوازم الماهيّات لاتحتاج بالذات إلىٰ جعل جاعل وتأثير مؤثّر بل جعلها تابع لجعل الذات.

* قوله: «فصل في الإشارة إلىٰ مناقضة...» اعلم أنّ هذا الفصل يكرّر بحذافيره في المرحلة السادسة أيضاً، وهو الفصل السابع والثلاثون المترجم بقوله: «فصل في أنّ الوجود وحده يصلح للعلّيّة والمعلولية» (ص٢٠٥ ج١ ط١) وهذا الترجمان أيضاً يأتي في هذا الفصل المبحوث عنه هاهنا حيث يقول: في الوجه الأوّل من وجوه الإيرادات على الفخر الرازي: «فالوجود بما هو وجود وإن لم يضف إليه شيء غيره يكون علّة ويكون معلولاً...».

ثمّ إنّ عدم صلاحية الوجود للمجعولية أي المعلولية، يوافق القول بأصالة الماهيّة، وأصالة الوجود أيضاً لأنّ الوجود عند القائلين بأصالته ليس بمجعول أيضاً فافهم وارجع إلىٰ رسالتنا في الجعل.

وربّما أحتجّ بعض الناس علىٰ كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل تبتني علىٰ كون الوجود أمراً اعتبارياً وعارضاً ذهنياً، فلايوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان، بل الماهيّة هي الموصوفة بهٰذه الصفات، مثلاً يقال: الإنسان موجود وحادث، أو معدوم وزائل، لا الوجود، *إذ لاترد عليه القسمة، فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول. ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه العقد وحلّلنا هذه الإشكالات في مباحث الوجود.

*ومن المتأخّرين من أبطل كون الوجود معلولاً، بأنّه لو كان تأثير العلّة في الوجود وحده، لكان كلّ معلول لشيء معلولاً لغيره من العلل، وكلّ علّة لشيء علّة لجميع الأشياء، واللازم ظاهر البطلان، فكذا الملزوم.

*بيان الملازمة: أنّ الوجود حقيقة واحدة فكانت علّة صالحة لعلّيّة كلّ وجود، فإنّ الماء مثلاً إذا سخن بعد أن لم يكن متسخّناً فتلك السخونة ماهيّة من الماهيّات، فصدورها عن المبادئ المفارقة الفيّاضة:

إمّا أن يتوقّف علىٰ شرط حادث أو لايتوقّف، فإن لم يتوقّف لزم دوام وجودها، لأنّ الماهيّة إذا كانت قابلة والفاعل فيّاضاً أبداً وجب دوام الفيض.

وإمّا أن يتوقّف علىٰ شرط من الشرائط، فالمتوقّف علىٰ تلك الشرائط إمّا وجود السخونة أو ماهيّتها، فإن كان المتوقّف هو وجودالسخونة فهو باطل، لأنّ ملاقاة الماء إذا كانت شرطاً لوجود البرودة، ووجود البرودة مساوٍ لوجود السخونة،

---

* قوله: «إذ لاترد عليه القسمة...» إذ لايقال الوجود إمّا موجود وإمّا معدوم.

* قوله: «ومن المتأخّرين من أبطل...» يعني به الفخر الرازي حيث قال في المباحث المشرقيّة: «الفصل التاسع في أنّ الوجود وحده لايصلح للمعلوليّة...» (ج١ ط حيدر آباد ص٤٩٤). والمصنّف صرّح باسمه في الفصل المذكور من المرحلة السادسة.

* قوله: «بيان الملازمة أنّ الوجود حقيقة واحدة...» أقول نعم إنّ الوجود حقيقة واحدة لكنّه حقيقة واحدة مشكّك بالتشكيك الخاصّي فهو ذو مراتب أو ذو مظاهر فعلىٰ ذلك التشكيك كان الوجود علّة ومعلولاً، والوجود العلّيّ غير الوجود المعلولي؛ لا أنّه حقيقة واحدة بالتواطؤ كما زعمه. وارجع في ذلك إلىٰ شرح المحقّق الطوسي على الفصل السابع عشر من النمط الرابع من إشارات الشيخ الرئيس.

فيما هو شرط لوجود أحدهما يجب أن يكون شرطاً لوجود الآخر، لأنّ حكم الأمثال واحد، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له، لأنّ الماهيّة قابلة والفاعل فيّاض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة، فيجب حصول المعلول؛ ويلزم من هذا حصول كلّ شيء عند حصول كلّ شيء حتّىٰ لا يختصّ شيء من الحوادث بشرط ولا بعلّة، وكلّ ذلك باطل تدفعه الضرورة والعيان.

فظهر أنّ المتوقّف علىٰ ذلك الشرط هو ماهيّة السخونة؛ فإذا كان المتوقّف على الغير هو الماهيّة وكلّ ما يتوقّف على الغير يستدعي سبباً، فالسبب سبب للماهيّة لا للوجود، فعلّة الممكنات ليست علّة وجودها فقط، بل علّة لماهيّاتها أو لهما معاً. انتهىٰ كلام هذا القائل.

وهو مختلّ البيان متزلزل البنيان من وجوه:

أمّا أولاً فلأنّ الوجود وإن كان حقيقة واحدة، إلّا أنّ حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدّم والتأخّر والحاجة والغنىٰ، ـ وقد مرّ بيان هذا في أوائل هٰذا الكتاب ـ ولو كان الوجود ماهيّة كلّية نوعية تكون لها أفراد متماثلة لكان لهٰذا الاحتجاج وجه، وقد علمت أنّ الوجود ليس له ماهيّة كلّية فضلاً عن أن يكون نوعاً أو جنساً أو عرضاً. *نعم ينتزع منه أمر مصدري يعرض للماهيّات عند اعتبار العقل إيّاها، وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مرّ مراراً، فوجود كلّ ماهيّة بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك الماهيّة لا بسبب زائد، ومع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهيّة؛ وإدراكه يحتاج إلىٰ تلطّف في السرّ؛ فالوجود بما هو وجود *وإن لم يضف إليه شيء غيره، يكون علّة ويكون معلولاً ويكون شرطاً ويكون مشروطاً. والوجود العلّي غير الوجود المعلولي، والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي.

---

* قوله: «نعم ينتزع منه أمر مصدري...» يعني بذلك الأمر المصدري الوجود الاثباتي في مقابل الوجود الحقيقي كما تقدّم في الفصل السابع من المنهج الأوّل من المرحلة الاولىٰ وسيأتي بعيد هذا أيضاً في الحكمة العرشيّة من الفصل الثالث من المرحلة الآتية.

* قوله: «وإن لم يضف...» علىٰ صيغة المجهول، أي وإن لم ينضمّ إليه شيء.

كلّ ذلك بنفس كونه وجوداً بلا أنضمام ضمائم.

وأمّا ثانياً فلانتقاض ماذكره، بكون الوجود الواجبي علّة للمعلول الأوّل، لجريان خلاصة الدليل فيه. فإنّا نقول علىٰ قياس ماذكره: إنّ وجود الواجب إذا كان علّة للمعلول الأوّل، *فهو إمّا أن يكون علّة لأجل وجوده أو لأجل ماهيّته؛ والأوّل غير جائز لأنّ الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات، فإذا جاز صدور المعلول الأوّل من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كلّ من الممكنات كالأعراض والحركات وغيرها، والتالي ظاهر البطلان، فالمقدّم مثله؛ والثاني أيضاً باطل، لأنّ الواجب لاماهيّة له غير الوجود التام الذي لا أشدّ منه، ولاينفعه القول بأنّ الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه، لنهوض البراهين القاطعة علىٰ أنّ الوجود يستحيل أن يكون *من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي: فقد علم أنّ حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب، ممكن في الممكنات، أي غنيّ ومفتقر ومتقدّم ومتأخّر، والغنىٰ والفقر والتقدّم والتأخّر كالمعاني المقوّمة له لا كاللّواحق العرضية.

وأمّا ثالثاً فلأنّ قوله ماهيّة السخونة إذا لم تتوقّف علىٰ شرط وعلّة يجب دوام وجودها، لأنّ الفاعل فيّاض أبداً والماهيّة قابلة دائماً فيجب دوام الفيض، غير موجه ولا صحيح؛ فإنّ القائل بأنّ أثر الجاعل هو وجود الماهيّة لا نفسها، لم يذهب إلىٰ أنّ المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم من ذلك أن يكون للماهيّة قوام وتحصّل دون الوجود، حتّىٰ يتفرّع عليه كون الماهيّة علّة قابلية للوجود، بل الموجود في الخارج علىٰ مذهبه ليس إلّا الوجود بالذات، وأمّا المسمّىٰ بالماهيّة فإنّما هي متحدة معه *ضرباً من الاتحاد، بمعنىٰ أنّ للعقل أن يلاحظ لكلّ وجود من الوجودات

* قوله: «فهو إمّا أن يكون علّة لأجل وجوده أو لأجل ماهيّته...» الضمائر ترجع إلىٰ وجود الواجب. وقوله: «والثاني أيضاً باطل» أي إن كان وجود الواجب علّة للمعلول الأول لأجل ماهيّته.

* قوله: «من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي» اللّازم بالمعنى الاصطلاحي هو كون اللّازم باقتضاء ملزومه، أي كون اللّازم معلولاً للملزوم كما تقدّم في أوائل الفصل التاسع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ.

* قولـه: «ضربـاً من الاتّحاد...» وهو اتّحاد اللّامتحصّل مع المتحصّل كما تقدّم في أوائل

معنى ينتزعه من الوجود ويصفه بذلك المعنىٰ بحسب الواقع، فالمحكي هو الوجود، *والحكاية هي الماهيّة، وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص، وليس للظلّ وجود آخر كما فهّمناك مراراً.

فصل ٣

في *مناقضة أدلّة الزاعمين أنّ أثر العلّة هي صيرورة الماهيّة موجودة

إستدلّ بعض المتأخّرين علىٰ إثبات مذهب المشّائين بأنّ مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان، والإمكان ليس إلّا كيفية نسبة الوجود ونحوه إلى الماهيّة، فالمحتاج إلى الجاعل وأثره التابع له أوّلاً ليس إلّا النسبة.

وبأنّ الوجود لمّا ثبت كونه زائداً على الماهيّات الممكنة، فنفس تلك الماهيّات لايمكن أن تصير مصداق حمل الموجود، *وهل هذا إلّا شاكلة الماهيّة بالقياس إلى الذاتيات.

*وبأن سبق الماهيّة ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق، وقد لزم من مجعولية الماهيّة في نفسها.

وبأنّ سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه وإن كان محالاً

الفصل السابع من المنهج الأوّل من المرحلة الأولىٰ.

* قوله: «والحكاية هي الماهيّة» لأنّ الماهيّة خيال الوجود.

* قوله: «فصل في مناقضة...» يعني بالزاعمين المتأخرين من المشاء الذين فسروا قول المتقدمين من المشاء من أنّ أثر الأول للجاعل هو وجود المعلول بأنّ المراد من وجود المعلول مجعوليته أي اتّصاف ماهيّة المعلول بالوجود، أي المجعول هو صيرورة الماهيّة موجودة واتّصافها بالوجود. فقوله استدلّ بعض المتأخّرين يعني به بعض المتأخّرين من المشّاء المفسّرين.

* قوله: «وهل هذا إلّا شاكلة...» أي ليس وزان الوجود مع الماهيّة وزان ذاتياتها معها، فالوجود يعتبر مع الماهيّة بعد جعلها، بخلاف ذاتيات الماهيّة فإنّ ذاتياتها متحقّقة في متن ذاتها لايمكن كونها زائدة عليها.

* قوله: «وبان سبق الماهيّة...» السبق بالماهيّة هو السبق بالتجوهر، وارجع في اقسام السبق إلى النكتة الرابعة عشرة من كتابنا ألف نكتة ونكتة.

مطلقاً. لكن في الماهيّات الممكنة انّما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط، إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه؛ وربما تصدق السالبة بانتفاء موضوعها، وذات الممكن لا تأبىٰ عن العدم، فهو في حدّ ذاته ليس هو، وفي الأسماء الإلهية «ياهو، يامن هو، يامن لاهو إلّا هو» فما لم يصر موجوداً لايصدق علىٰ نفسه. فالمحوج إلى الجاعل أوّلاً وبالذات هو كونه موجوداً لا نفس ماهيّته.

وأجيب عن الأول: بأنّ القول في الإمكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ماهو المشهور، بل الأرفع من ذلك وقد مرّ تحقيقه.

وعن الثاني: بأنّ مصداق الحمل في الوجود نفس الماهيّة لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات، ولا مع انضمام حيثية أخرىٰ كما في العوارض غير الوجود، بل من حيث إنها صادرة بنفس تقرّرها عن الجاعل، وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة علىٰ *نهج التوقيت لا التقييد. والحاصل أنّ الماهيّة مالم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات والعرضيات أصلاً. فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات، لكن لامن حيث هي صدرت، بل علىٰ مجرّد التوقيت لا التوقيف، وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه وحينه.

وعن الثالث: بأنّ سبق الماهيّة على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان ويسمّى السبق بالماهيّة، وذاتيات الماهيّات أيضاً لها تقدّم بالماهيّة عليها، وتقدم بالطبع أيضاً باعتبارين.

وعن الرابع: بأنّ جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه، وعدم اعتبار الوجود لايوجب اعتبار العدم، وصدق الشيء علىٰ نفسه حين الوجود لايوجب صدقه عليها بشرط الوجود، فحمل الذاتيات على الموضوع مادامت المجعولية والموجودية، وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية

---

* قوله: «علىٰ نهج التوقيت لا التقييد» والتوقيت حينيّة كما سيصرّح به في قوله أي بسببه وحينه.

نفس ذاتـه الأزلية السرمدية، من دون توقيت وتوقيف وتقييد؛ *وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه ـ تعالىٰ ـ، ولم يكن هو إلاّ هو، فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه.

*وأحتـجّ صاحب الإشـراق في المطارحات علىٰ مجعولية الماهيّات بالجعل البسيط، بأنّ الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلاتتقدّم العلّة علىٰ معلولها إلاّ بالماهيّة، فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلّة، والعلّة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

ويقرب من ذلك ماذكره بعض الفضلاء، بأنّا نعلم بالضرورة أنّ الأثر الأوّل للجاعل ليس إلاّ الموجود المعلول، ولاشكّ أنّ الموجود المعلول ليس إلاّ الماهيّة، لأنّ الاتصاف بالوجود ونحوه من الأمور الاعتبارية.

*وأجود منه ماقال سيّدنا الأستاذ أدام الله تعالىٰ علوه ومجده: «من أنّه لمّا كان نفس قوام المـاهيّة مصحّح حمل الوجود ومصداقه، فأحدس أنّها إذا أستغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الإمكان، وهو باطل؛ فإذاً هي فاقرة إلىٰ

---

* قوله: «وبهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالىٰ» يعني أن الاسم الأعظم «هو» ينبغي أن يطلق على الوجود الصمدي، لا على الماهيّة ولو بعد صدورها عن الجاعل كما فعله الزاعمون في دليلهم الرابع. ثمّ البحث عن ذلك الاسم الأعظم يطلب في تفسير مجمع البيان للطبرسي في تفسير سورة الإخلاص. وان شئت فارجع إلى رسالتنا «انّه الحق» (ص٢٥١ من ١١ رسالة ط١). ثمّ لايخفىٰ عليك وجه وصف الهو بالمطلق.

* قوله: «واحتجّ صاحب الإشراق...» هذا بحث آخر لا دخل له بالاتّصاف والصيرورة، بل القول بأنّ المجعول هو الماهيّة بالجعل البسيط. وكذلك قول بعض الفضلاء، وقول استاذه. والصواب أن يجعل عنوانه فصلاً علىٰ حدة.

* قوله: «وأجود منه...» ارجع في البحث عن المقام إلى القبسات (ط١ من المطبوع على الحجر ص٤٦). ثم ان قوله: «لما كان نفس قوام الماهيّة...» لايخفىٰ عليك أنّ هذه الدعوىٰ من صاحب القبسات هي أوّل الكلام ليست بهذه المثابة من البديهي بل الأمر بالعكس فإنّ نفس قوام الوجود هو مصحح حمل الموجود لا غير، وإنّما دعواه علىٰ مبناه من أصالة الماهيّة واعتبارية الوجود وفيه مافيه.

فاعلها من حيث قوامها وتقرّرها، ومن حيث حمل الموجودية عليها، وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والقوّة المحضة، ويخرجها مبدعها إلى التقرّر والأيس بالجعل البسيط، *ويتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلّف». هذه عبارته الشريفة نقلناها تبرّكاً بها في هذا الكتاب.

بحث *ومقاومة مع هؤلاء القوم

إعلم، أنّ مدار احتجاجاتهم ومبناها علىٰ أنّ الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما، ونحن قد بيّنا لك أنّ الوجودات الخاصّة أمور حقيقية، بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق؛ والوجود العام أمر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية. والفرق بين القبيلين مما لوّحنا إليه آنفاً وسيتضح ذلك، وإذا آنهدم المبنى آنهدم البنيان.

ثمّ بعد تسليم أنّ الوجود أمر اعتباري لا غير، لا نسلّم أنّ مصداق حمل الموجود على الماهيّات انّما هو نفس تلك الماهيّات كما قالوا، وإن كان بعد صدورها عن الجاعل، حتّىٰ تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل. كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي؛ فإنّ مناط الوجوب في الواجب بالذات عندهم، هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصداقاً لحملها عليه، ومناط الإمكان الذاتي هو أن لايكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك. فالممكن بعد صدور ماهيّته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه، بل مع قطع النظر عن أيّ اعتبار كان سوىٰ نفس ذاته، لكان الوجود ذاتياً له.

ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود بأنّ الذاتي للشيء، مايصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية أو تقييدية؛ وحمل الوجود يحتاج إلىٰ

---

* قوله: «ويتبعه الوجود» يعني بالوجود الوجود الاعتباري.

* قولـه: «بحث ومقاومة مع هؤلاء القوم» المراد منهم هو صاحب الإشراق وبعض الفضلاء وصاحب القبسات لأنّ اعتراضاته كلّها إلىٰ قوله طريق آخر في فسخ هذا الرأي، ناظرة إليهم لا إلىٰ القوم الزاعمين في عنوان الفصل، وإن كان الزاعمون قائلين باعتبارية الوجود، فتدبّر ولا تغفل.

ملاحظة صدور الماهيّة عن الجاعل.

لأنّا نقول: كون الماهيّة صادرة أو مرتبطة بالعلّة أو غير ذلك، إمّا أن يكون مأخوذاً مع الماهيّة في كونها محكياً عنها بالوجود أو لا، فإن لم يكن عاد المحذور، وهو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي؛ وإن كان مأخوذاً فيكون داخلاً في المحكي عنه بالوجود ومصداق حمل الموجود، فيكون الصادر عن الجاعل وأثره المترتّب عليه المجموع المسمّىٰ بالماهيّة وتلك الحيثية، فليكن وجود الماهيّة تلك الحيثية، فأثر الفاعل إذن هو اتّصاف الماهيّة بالوجود *كما هو رأي بعض المشّائين على المعنى المُسلَف ذكره.

*والعجب من المحقّق الدواني مع شدّة تورّطه في كون الماهيّة من حيث هي أثر الجاعل دون الوجود، قال في بعض تعاليقه: «إنّ حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته، المعرّىٰ في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات، فهو إذن موجود بذاته، متشخّص بذاته، عالم بذاته، قادر بذاته، أعني بذلك: أنّ مصداق

---

* قوله: «كما هو رأي بعض المشّائين» هؤلاء البعض هم المتأخّرون من المشّاء الذين فسّروا قول قدماء المشّائين من أنّ الأثر الأوّل للجاعل هو الوجود المعلول بالموجودية أي بالاتّصاف كما تقدّم في صدر المرحلة في تقرير محلّ النزاع. وهكذا قوله الآتي عن قريب «كما هو المنقول عن بعض المشّائين».

* قوله: «والعجب من المحقّق الدواني» أقول بل الأعجب منه أنّ القوم أسندوا إلى الدواني القول بأصالة الماهيّة واعتبارية الوجود مع قوله هذا الناصّ علىٰ وحدة الوجود الصمدي والتوحيد الحقّ القرآني بأنّه سبحانه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وغيره انتسابات نورية وإضافات اشراقية كما يقول به العارفون الشامخون وصاحب الأسفار. وهذا التوحيد هو ذوق التألّه. فالوجود الصمدي علىٰ ذوق التألّه مطلق بالإطلاق السعي الوجودي وما سواه حصص ذلك الوجود الصمدي أي جداول مرتبطة ومنتسبة ببحر الوجود الصمدي ارتباطاً نورياً وانتساباً غير مقولي أعني أنّ ماسواه إضافات إشراقيّة إليه تعالىٰ شأنه.

والمتألّه السبزواري في خاتمة اللآلي استشعر بما نصّ به الدواني من التوحيد الصمدي حيث قال: «ولعلّ العلّامة الدواني يشير إلى هذا في طريقته التي سمّاها ذوق المتألهين...» (ص٣٦٢ من تصحيحنا وتعليقاتنا عليه). فيجب ارجاع ما أسند إلى الدواني في غرر الفرائد (ص٢٠ ـ ٢٢ ط الناصري) إلىٰ ماحقّقه في اللآلي. وإن شئت فارجع في ذلك إلىٰ رسالتنا في الجعل.

المحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه؛ ومعنى كون غيره موجوداً أنّه معروض لحصّة من الوجود المطلق بسبب غيره، بمعنى أنّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود، فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية، لا بذاته بخلاف الأوّل».

ثمّ قال بعد كلام تركناه: «*هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية، وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة؛ نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ، ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير. فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن، إلّا أنّ الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته، فإنّه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته، فهو في ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره». ـ إنتهى ـ.

*والحاصل: أنّ موجودية الماهيّات الإمكانية *عندهم، إمّا بانضمام شيء إليها وهو الوجود كما هو المنقول عن بعض المشّائين، وإمّا بإفادة الفاعل نفس الماهيّة كما هو المشهور عن الإشراقيين، وإمّا بجعلها مرتبطة ومنتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين؛ والأوّل باطل عند هؤلاء، *والثاني بما ذكره، *فبقي

---

* قوله: «هذا المعنى العامّ المشترك...» أي مفهوم الوجود العامّ من المعقولات الثانية، كما قال المحقّق الطوسي في تجريد الإعتقاد: «والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه، وهو من المعقولات الثانية» (ص٦٥ من تصحيحنا وتعليقاتنا عليه). وهذا المعنى المفهوم العامّ المشترك ليس عيناً لشيء منها أي من الواجب والممكن، فالمحمول في الجميع أي في الواجب والممكن زائد.

* قوله: «والحاصل أنّ موجوديّة...» أي الحاصل من هذا الطريق لا حاصل كلام الدواني. وبعبارة أخرى لما انتهى البحث في هذا الطريق وآن انتقاله إلى طريق آخر أخذ أن يأتي بالحاصل من هذا الطريق في آخر البحث ومغزاه كما هو دأب أهل القلم.

* قوله: «عندهم...» أي عند صاحب الإشراق وبعض الفضلاء وصاحب القبسات. وقوله: «إمّا بانضمام شيء اليه...» هكذا في جميع النسخ التي عندنا، والصواب: «إمّا بانضمام شيء إليها...». وقوله: «عن بعض المشّائين» أي المتأخرين من المشّائين المفسّرين على ماتقدّمت الإشارة إليه.

* قوله: «والثاني بما ذكرناه» ماذكره هو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي.

وتعيّن لهم الثالث، فيكون المجعول كون الماهيّة مرتبطة يعني *الهليّة التركيبية، فيثبت عليهم تعلّق الجعل المؤلّف وتخلّله بين الماهيّة والوجود.

*طريق آخر في فسخ هذا الرأي: لو كانت الماهيّة بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوّماً لها في حدّ نفسها، فيتقدّم عليها تقدّم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدّم بالماهيّة، ـ كما هم معترفون به ـ فيلزم أن لايمكن تصوّر الماهيّة مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به؛ وليس كذلك، فإنّا قد نتصوّر بعض

---

* قوله: «فبقي وتعيّن لهم الثالث» ولكنّك قد دريت أنّ الارتباط والانتساب في كلمات أذواق المتألّهين هو الإضافات الإشراقيّة. وأمّا المصنّف فعلىٰ أن طائفة من المتألّهين أي ذوق التألّه يقتضي أن يحكم بأنّ الماهيّات مجعولة متنسبة إلى الوجود، أي إلى الباري تعالىٰ، فالمجعول موجود أي منتسب إلى الوجود كالتامر واللّابن. وإنّما فسّرناه علىٰ هذا الوجه وقلنا هو نظر المصنّف في ذلك ليتم اسلوب العبارة في اقامة الدعوىٰ وإلزام القوم كما لايخفىٰ على الناقد البصير.

* قوله: «الهليّة التركيبية» إشارة إلى «الهلية المركّبة» التي قال في أوّل هذه المرحلة «والأثر المترتّب عليه هو مفاد الهليّة التركيبيّة. وفي النسخ حرّفت الهليّة بالهيئة وسيأتي في «حكمة عرشيّة» أيضاً قوله: «أعني متعلّق الهلية التركيبية» «فيثبت عليهم تعلّق الجعل المؤلّف» لأنّ الجعل المؤلّف يتعلّق بالعرضيّات المفارقة. وانتساب الماهيّة إلى الوجود كان منها، فيثبت عليهم تخلل الجعل بين الماهيّة والوجود أيضاً لأنّهم أخذوا الماهيّة منفكّة عن الوجود رأساً. فمعنىٰ يثبت عليهم أي يلزم علىٰ هؤلاء القوم.

وجملة الأمر في بيان الحاصل أنّ هؤلاء القوم لايقولون بأنّ موجودية الماهيّات الإمكانية بانضمام الوجود إليها، كما يقول به بعض المشّائين؛ وكذلك لايقولون بأنّ المجعول هو نفس الماهيّة كما هو المشهور عن الإشراقيين بأنّ الماهيّة هي أثر الجاعل وما يبدعه الجاعل أوّلاً وبالذات هو نفس الماهيّة: فيلزم عليهم القول الثالث على الوجه الذي أراد معنى الثالث في المقام كما أشرنا إليه.

* قوله: «طريق آخر في فسخ هذا الرأي...» أي الرأي بأنّ الماهيّة مجعولة علىٰ ما أسند إلى الشيخ الإشراقي وذهب إليه بعض الفضلاء وصاحب القبسات.

اعلم أنّ الماهيّة الممكنة كما أنّها محتاجة في وجودها الخارجي إلى الفاعل كذلك محتاجة إليه في وجودها العلمي، فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهيّة الممكنة مطلقاً فإنّها أينما وجدت كانت متّصفة بهذا الاحتياج، فهذا الاحتياج كالمقوّم لها ويتقدّم الجاعل عليها نحو تقدّم الذاتي علىٰ ذي الذاتي، مثل ما تقدّم في الفصل الثاني من المنهج الأوّل من المرحلة الأولىٰ في توقيفية الأسماء العينيّة من أنّ الأقوىٰ والأضعف وكذا التقدّم والتأخّر كالمقوّمين للوجودات.

الماهيّات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلاً عن الفاعل، ونحكم على الماهيّة المأخوذة من حيث هي هي بأنّها ليست إلّا هي؛ فعلم من ذلك أنّ نفس الماهيّات والطبائع الكلّية في ذواتها غير متعلّقة بغيرها، *بل التعلّق مما يعرض لها بحسب حيثية أخرىٰ، سواء كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية، ولا يلزم ممّا ذكرنا جواز انفكاك الماهيّة عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة، أو *بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم، كيف

---

* قوله: «بل التعلّق ممّا يعرض لها بحسب حيثيّة أخرىٰ» أي بحسب الوجود.

* قوله: «أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية...» الأعيان الثابتة هي الصور العلمية كما نصّ به العلّامة القيصري في الفص الموسوي (ص٤٤٨ ط١ من الحجري). والأعيان الثابتة هي الماهيّات على اصطلاح الفلسفي. والعارف قائل بأنّ الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية عين الوجود الحق الصمدي الأحدي، وأمّا الماهيّات التي في أذهان الآدميين فهي مخلوقة بإنشاء النفس قائمة بها. ولم يدّع أحد من العارفين أنّها بحسب الذهن منفكّة عن الوجود، نعم للذهن أن يتصوّر الماهيّة عارية عن الوجودين وإن كانت التخلية عين التحلية كما أنّ هذا دليل المصنّف علىٰ فسخ الرأي المذكور حيث قال: «فإنّا قد نتصوّر بعض الماهيّات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلاً عن الفاعل. فالنقل ليس بصحيح. وقصارىٰ مايمكن أن يقال في المقام هو ماقاله القيصري في الفصل الثالث من فصول مقدّماته علىٰ شرح فصوص الحكم من انّ الجعل يتعلّق بالأعيان الخارجية، حيث قال في التنبيه الآوّل من ذلك الفصل ماهذا لفظه: «الأعيان من حيث إنّها صور علمية لاتوصف بأنّها مجعولة لأنّها حينئذ معدومة في الخارج والمجعول لايكون إلّا موجوداً، كما لاتوصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنّها مجعولة مالم توجد في الخارج (ص٢٠ ط١) ولكن هذا القول المتين لايدل على انفكاكها عن الوجود بحسب الذهن كما لايخفىٰ.

وأمّا المعتزلة فلا كلام في أنّهم قائلون بانفكاك الماهيّة عن الوجود بحسب الخارج كما في الفصل الثالث من مقدّمات شرح القيصري على فصوص الحكم حيث قال: «الماهيّات كلّها وجودات خاصة علمية لأنّها ليست ثابتة في الخارج منفكّة عن الوجود الخارجي لتلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة...» (ص٢١ ط١)، وكما في عدّة مواضع من شرح مسألة العلم للمحقّق الطوسي.

وخلاصة فسخ الرأي المذكور من هذا الطريق أنّ الجعل يتعلّق بالاتّصاف والصيرورة لا بالماهيّة كما يدّعيه القوم. وكذا خلاصة الفسخ على الطريق الأول، والطريق الآتي أيضاً، إلّا الطريق الأخير فإنّه مبني علىٰ لزوم كون الممكنات أموراً اعتبارية.

والممكن مالم يوجد أصلاً لم يكن شيئاً من الأشياء، والشيئية غير منفكّة عن الوجود بالبراهين القطعية؛ بل كما أنّ في طريقة هؤلاء القوم الماهيّة مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلّا بالعرض ولايلزم منه الانفكاك بين الوجود والماهيّة، كذلك نقول في هذه الطريقة: المحوج إلى السبب موجودية الماهيّة، أي صيرورتها بحيث تصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي، ولا يلزم الإنفكاك المذكور.

طريق آخر: *الماهيّات الممكنة والطبائع الكلّية تشخّصها ليس بحسب ذاتها، وإلّا لم تكن كلّية أي معروضاً لمفهوم الكلّي في العقل، فتشخّصها انّما يكون بأمر زائد عليها عارض لها؛ وعند القوم أنّ الشيء مالم يتشخّص لم يوجد، والمحقّقون علىٰ أنّ التشخّص بنفس الوجود الخاصّ، سواء كان أمراً حقيقياً خارجياً أو انتزاعياً عقلياً. لأنّ تلك الطبيعة الكلّية نسبة جميع أشخاصها المفروضة إلى الجاعل نسبة واحدة، فما لم تتخصّص بواحد منها لم تصدر من الجاعل، فالمجعول إذن أوّلاً وبالذات ليس نفس الماهيّة الكلّية، بل هي مع حيثية التعيّن أو الوجود أو ماشئت فسمّه.

لايقال: تشخّصها كوجودها بنفس الفاعل، لا بأمر مأخوذ معها علىٰ وجه من الوجوه.

لأنّا نقول: هذا انّما يتمشّىٰ ويصحّ فيما إذا كان أثر الفاعل نحواً من أنحاء حقيقة الوجود، لا الماهيّة، فإنّ الماهيّة لما كانت مفهوماً كلّياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره، فهو من حيث ذاته إن كان متعيّناً موجوداً لكان واجباً بالذات *لما مرّ، وإذا لم يكن كذلك، فمن البيّن أنّه إذا لم يكن بحسب نفسه متعيّناً موجوداً في الواقع لم يصر متعيّناً موجوداً في الواقع، إلّا بتغيير ما عما

---

* قوله: «الماهيّات الممكنة...» حاصل هذا الطريق أنّ الماهيّة مالم تتشخّص لم توجد في الخارج، والتشخّص ليس بحسب ذاتها، بل بحسب أمر خارج عنها، فالمجعول ليس نفس الماهيّة بل هي مع حيثيّة التشخّص، والقوم كانوا قائلين بأنّها مجعولة في نفسها بلا ضميمة حيثية.

* قوله: «لما مرّ» أي لما مرّ في الطريق الأول من انقلاب الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي.

كان هو إيّاه في نفسه، ضرورة أنّه لو بقي حين الوجود علىٰ ماكان عليه في حدّ ذاته ولا يتغيّر عمّا هو هو في نفسه لم يصر متعيّناً موجوداً ولو بالغير؛ *والتغيّر إمّا بانضمام ضميمة كالوجود، وإمّا بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية، والأول باطل عندهم، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة، وهو ممتنع بالذات.

طريق آخر: القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيّات، يلزم عليهم كون الممكنات أموراً اعتبارية، لكون الوجود أمراً اعتبارياً عندهم، فليس المؤثّر والمتأثّر في سلسلة الممكنات إلّا نفس ماهيّاتها، بدون اعتبار الوجود، فيلزم كون المجعولات ـ *وخصوصاً ماسوى المجعول الأوّل ـ لوازم الماهيّات، ولازم الماهيّة عندهم اعتباري محض ليس له تحقّق أصلاً، تأمّل.

تنبيه *عرشيّ

إنّ صاحب الإشراق ومتابعيه حيث ذهبوا علىٰ وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كاغاثاذيمون وأنباذقلس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون إلىٰ أنّ الواجب ـ تعالىٰ ـ والعقول والنفوس ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة

---

* قوله: «والتغيّر إمّا بانضمام...» هذا الاحتجاج علىٰ وزان الحاصل من الطريق الأوّل.

* قوله: «خصوصاً ما سوى المجعول الأول» وذلك لأنّنا قلنا بكون المبدأ الواجب تعالىٰ هو الوجود البحت كما هو الحق، لا علىٰ أنّه ماهيّة مجهولة الكنه ـ تعالىٰ شأنه عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً ـ. والغرض أنّ الواجب تعالىٰ لكونه وجوداً بحتاً فما صدر عنه أوّلاً فهو وجود مجعول فجاء الحدّ من قبله لا من قبل الجاعل، وأمّا المجعولات الأخرىٰ فيلزم كونها لوازم الماهيّات ...الخ.

* قوله: «تنبيه عرشيّ...» يريد في هذا التنبيه أنّ صاحب الإشراق كان قائلاً بأصالة الوجود، وأنّ إسناد اعتباريته إليه هو اعتبارية الوجود العام البديهي. وهذا قول حقّ له شواهد كثيرة من أقوال شيخ الإشراق كما نبّهنا عليه في رسالتنا في الجعل.

ثمّ كان على المصنّف أن يأتي بقول المحقّق الدواني المذكور آنفاً في هذا الفصل في التنبيه أيضاً لأنّ ذوق التألّه الذي أشار إليه في إسناد الموجودات إلى الباري تعالىٰ شأنه هو بمعناه المحقق عند العارفين والحكماء الذين ذهبوا إلى أصالة الوجود الصمدي ووحدته الحقة الحقيقية الشخصية كما أشرنا إليه آنفاً.

علىٰ ذاتها، فيمكن حمل ما نقلناه عنه في أعتبارية الوجود وتنزيل ماذكره في هذا الباب علىٰ انّ مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصوّر، لا الوجودات الخاصّة التي بعينها من مراتب الأنوار والأضواء، وأن تؤول احتجاجاته علىٰ عدم اتصاف الماهيّة بالوجود، بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهيّة مالا على امتناع قيام بعض أفراده بذاتها.

لكن يشكل هذا *في باب الأنوار العَرْضية التي هي وجودات عارضة، فإنّ النور حقيقة واحدة بسيطة عنده وليس التفاوت بين أفراده إلاّ بالشدّة والضعف، وغاية كماله النور الغنيّ الواجبي، وغاية نقصه كونه عارضاً لشيء آخر، سواء كان جوهراً نورياً، أو جوهراً غاسقاً.

أو نقول: غرضه المباحثة مع المشّائين، فإنّه كثيراً ما يفعل كذلك، ثم *يشير إلىٰ ماهو الحقّ عنده إشارة خفية، كما يظهر لمن تتبع كلامه. فنقول على التقدير المذكور: لايرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلاً بسيطاً مايرد على المتأخّرين في مجعولية الماهيّات والطبائع الكلية، من لزوم كون الممكنات أموراً اعتبارية؛ فإنّ تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصّة

---

* قوله: «في باب الأنوار العرضيّة...» بسكون الراء. وقد تقدّم الكلام في ذلك في الفصل السابع من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ حيث قال في عنوان قوله «توضيح وتنبيه» ماهذا لفظه: «والأنوار العرضيّة المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب...». ولعلّ الرجوع إلى الفصل الثاني من المقالة الثانية من القسم الثاني من حكمة الإشراق بجديك في المقام. (ص ٣١٧ ـ ٣٢٢ ط١ من الحجري).

* قوله: «ثمّ يشير إلىٰ ماهو الحق عنده...» أقول: كما هو دأب المصنّف أيضاً حيث قال في مفتتح الكتاب ماهذا لفظه: «واعلم أنّي ربّما تجاوزت عن الاقتصار... ثمّ نبّهت عليه في أثناء النقد والتزييف...». وكذا قال نحوه في الفصل الأوّل من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ.
بل هذا الدّأب هو دأب الأكثر في محاوراتهم حيث يأتون بمرادهم في أثناء القول الآخر والقول عن الآخر. وأجاد من قال بالفارسيّة:

ای باد حديث مانهانش می‌گو ‌‌ سوز دل من بصد زبانش می‌گو
می‌گو نه بد انسان كه ملالش گيرد ‌‌ می‌گو سخنی و در ميانش می‌گو

عند المشّائين في أنّ حقائقها شخصية لايمكن تعقّلها إلّا بالحضور الوجودي والشهود الإشراقي.

*وقد أسلفنا لك أنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوّماتها، فيمتنع تصوّرها وملاحظتها إلّا بعد ملاحظة ماقبلها. فآرتباط كلّ وجود بما قبله هو عين حقيقته، لايمكن تعقّله غير مرتبط إلىٰ علته. فجعل ذاته بعينه جعل آرتباطه مع الأوّل بلا آنفكاك بينهما، لافي الواقع ولا في التصوّر؛ وليست هي كالماهيّات التي يمكن تصوّرها منفكّة عمّا سواها، بنـاءً علىٰ أنّها تكون تارةً في الخارج وتارةً في الذهن، *ومعانيها غير معنىٰ شيء من الوجودين وغير آرتباطها مع الحقّ الأوّل ولا مع شيء من الأشياء، إلّا أجزاءها التي هي أيضاً أمور كلّية.

والمفهومات الإضافية أيضاً وإن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهيّاتها، لكن المربوطة والمربوط إليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهيّاتها إلىٰ جاعلها، ولذلك لايمكن الحكم علىٰ شيء من الماهيّات بالوجود إلّا بعد ملاحظة حيثية أخرىٰ غير ذاتها، ومعنىٰ إمكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم أو الصدور واللاصدور إليها، أو سلب ضرورتها إليها؛ ومعنىٰ إمكان الذوات الوجودية النورية تعلّقها بغيرها، بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهيّة أصـلاً، فقـطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها، بخلاف الماهيّات الكلّيّة فإنّ معانيها متصوّرة مع قطع النظر عن غيرها.

---

* قوله: «وقد أسلفنا لك أنّ كلّ مرتبة...» ناظر إلىٰ أنّ الأسماء العينية توقيفية وقد تقدّم الكلام في ذلك حيث قال في الفصل الثاني من المنهج الآوّل من المرحلة الأولىٰ: «المتقدّم والمتأخّر وكذا الأقوىٰ والأضعف كالمقوّمين للوجودات...».

* قوله: «ومعانيها غير معنىٰ...» أي معاني الماهيّات غير الوجودين الخارجي والذهني. وقوله: «في عدم كونها مرتبطة...» أي في عدم كون تلك المفهومات الإضافية بحسب ماهيّاتها مرتبطة إلىٰ جاعلها. وقوله: «إلّا بعد ملاحظة حيثية أخرىٰ غير ذاتها» تلك الحيثية هي كون تلك المفهومات الإضافية مرتبطة بالجاعل، فبعد هذه الحيثية يحكم عليها بالوجود.

اعلم أنّ قوله: «لايمكن الحكم علىٰ شيء من الماهيّات بالوجود» صادق علىٰ كلا القولين إلّا أنّ الوجود إمّا أصيل، أو اعتباري، وهكذا البيان في العبارات التالية فافهم.

ومناط العلّيّة عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقيين هو كون الشيء وجوداً صرفاً، ـ كما في اصطلاح التلويحات ـ ونوراً محضاً، ـ علىٰ ماهو اصطلاح حكمة الإشراق ـ وإن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا أشدّ منه، والنور الغني الذي لا فقر له أصلاً؛ والوجود *كما علمت لايعلم إلّا بالعلم الحضوري الشهودي، وكذا النور لايدرك كنهه إلّا بالإضافة الإشراقية والحضور العيني، إذ لو علم شيء منه *بالعلم الصوري والإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة، ـ كما أوضحناه في بعض رسائلنا ـ.

فإذن: المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلاً بسيطاً، لا لوازم ذهنية، ولم يلزم من كونها مجعولة لماهيّات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين، حتّىٰ يلزم كونها لوازم الماهيّات مع قطع النظر عن الوجودين، فتكون أموراً اعتبارية؛ وإنّما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيّات عللها إنّيات صرفة لايمكن حصولها في الذهن، وقد قلنا إنّها كذلك.

فقد ظهر أنّ الماهيّات والحقائق علىٰ ضربين: ماهيّة هي عين الإنّية، وهي لاتكون كلّياً ولا جزئياً بمعنىٰ كونها متشخّصة بتشخّص يزيد علىٰ ذاتها، بل هي عين التشخّص، فإنّ الوجود والتشخّص شيء واحد *عند المعلّم الثاني وجماعة من أهل التحقيق والعرفان؛ وماهيّة هي غير الانّية، فهي مما تقبل الشركة والكلّية، فلوازم الضرب الأول لاتكون إلّا لوازم خارجية وذوات شخصية، بخلاف لوازم الضرب الثاني، فإنّها لاتكون إلّا أموراً اعتبارية كلّية لاوجود لها في الخارج. ـ كما أثبت في مقامه ـ وحقية ماذكرناه لا يظهر إلّا بعد غور تامّ وتأمّل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمائم الصفات.

---

* قوله: «كما علمت لايعلم إلّا...» تقدّم في ذلك قوله في آخر الفصل الثالث عشر من المرحلة الثانية من أنّ حقيقة كلّ موجود لاتعرف بخصوصها إلّا بالمشاهدة الحضوريّة.

* قوله: «بالعلم الصوري» أي بالعلم التصوّري الارتسامي.

* قوله: «عند المعلّم الثاني وجماعة من أهل...» كما في نسخة مصحّحة عتيقة عندنا، وما في المطبوعة من عند المعلّم الأوّل فقد حرف الثاني بالأوّل.

*ومن الغرائب أيضاً، أنّ أكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية في الماهيّات لم يجوّزوا التفاوت في أفراد حقيقة واحدة جنسية أو نوعية بوجه من وجوه التشكيك، وبالغوا في مناقضة هذا الرأي، مع حكمهم بآعتبارية الوجود، وقولهم صريحاً وآلتزاماً بتقدّم ماهيّة العلّة علىٰ ماهيّة المعلول؛ وقد غفلوا عن أنّه إذا كانت العلّة والمعلول كلاهما من أنواع الجوهر ـ كالعقل الفعال والهيولىٰ مثلاً ـ يلزمهم الاعتراف بأنّ جوهر العلّة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول، وهم يتحاشون عن ذلك، وسيجيء تحقيق التشكيك علىٰ وجه تزول عنه وبه الشكوك ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ.

حكمة عرشيّة

فالحقّ في هذه المسألة علىٰ مايؤدّي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود *بالجعل البسيط لانفس الماهيّات، لعدم آرتباطها في حدود أنفسها بالفاعل؛ وقد بيّنا أنّ المعلول من حيث كونه معلولاً مرتبط بالعلّة نحواً من الارتباط *مجهول

---

* قوله: «ومن الغرائب أيضاً ان...» وجه كونه غريباً هو أنّ الجاعل أقوىٰ تحقّقاً وأقدم من مجعوله، فإن تفوّه باعتبارية الوجود، فكيف لايجري التشكيك هاهنا، وهل التشكيك إلّا أن تكون الماهيّة الجوهرية التي هي علّة أقوىٰ وأقدم من الماهيّة الجوهرية المعلولة؟.

أقول: هؤلاء لمّا رأوا أنّ التشكيك كالتواطؤ جار في معني واحد أي ذلك المعنى الواحد إمّا متساوي الأفراد فهو متواطئ،أو متفاوت الأفراد فمشكّك، ورأوا أنّ الماهيّات بأسرها متخالفة والوجود المشترك فيه اعتباري لم يجدوا معنى واحداً حقيقياً جارياً في الجاعل والمجعول حتىٰ يحكم بصدق التشكيك فيها، فتبصّر. وكان على المصنّف أن يذكّر به.

* قوله: «بالجعل البسيط...» أي إنّ الجاعل جعل الوجود، لا أنّه جعل الوجود وجوداً.

* قوله: «مجهول الكنه...» وقد أجاد العارف الرومي في ذلك بقوله في الدفتر الرابع من المثنوي:

عاشق از معشــوق حاشــاكى جداست   پيش من آوازت آواز خداســت
هســت ربّ الــنــاس را با جان ناس   انــصـالى بى تكــيّــف بى قياس

قال المصنّف في رسالته في سريان الوجود: «والأقرب في تقرب تلك النسبة أعني إحاطته ومعيته بالموجودات ما قال بعضهم من أنّ من عرف معيّة الروح وإحاطته بالبدن مع تجرّده وتنزّهه عن الدخول فيه والخروج عنه، وأتصاله به وانفصاله عنه عرف بوجه ماكيفية إحاطته ومعيّته بالموجودات

الكنه، سواء كان الوجود ذا ماهيّة تقتضي لذاتها تعلّقاً بماهيّة من الماهيّات من دون الافتقار إلىٰ تخلّل جعلٍ بين الماهيّة وبينه، أو لم يكن كذلك.

فإن قلت: لِمَ لايكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهيّة بالوجود *كما هو المشهور عن المشّائين بالمعنى الذي حقّق، أعني متعلّق الهليّة التركيبية.

قلت: هذا فاسد من وجهين:

الأول: أنّ أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمراً موجوداً، والاتّصاف بأيّ معنى أخذ فهو أمر اعتباري لا يصلح كونه أثراً للجاعل.

*والثاني: أنّ اتصاف شيء بصفة وإن لم يتفرّع علىٰ ثبوت تلك الصفة لكن يتفرّع علىٰ ثبوت الموصوف: فثبوت الماهيّة قبل اتصافه بالوجود، إمّا بنفس ذلك الوجود، فيلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه وتحصيل الحاصل؛ أو بغيره، فننقل الكلام إلى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل. نعم لو قيل: إنّ الأثر الصادر عن الجاعل أولاً وبالذات أمر مجمل يحلّله العقل إلىٰ ماهيّة ووجود، أعني مفاد الهليّة

من غير حلول واتّحاد ولا دخول واتّصال ولا خروج وانفصال، وإن كان التفاوت في ذلك كثيراً بل لايتناهىٰ، ولهذا قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» وللتنبيه علىٰ هذا المعنىٰ قال بعض المشايخ:

حق جان جهانست و جهان جمله بدن ... املاك لطائف و حواس اين تن

افلاك و عناصر و مواليد اعضا ... توحيد همين است و دگرها همه فن

ولا يتوهّم من ظاهر هذا الكلام أنّ الواجب الحق روح العالم ونفسه كما توهّم بعض القاصرين تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً، فإنّ ذلك علىٰ ما حقّق في موضعه ممتنع. بل ليس غرضه إلّا تقريب كيفية إحاطته تعالىٰ بالموجودات من بعض الوجوه إلى الأذهان السليمة المستقيمة» (ص١٣٦ من الرسائل التسع ط١ من الحجري).

ذلك البعض من المشائخ هو العارف عبدالرحمن الجامي. والمصراع الثاني جاء هكذا أيضاً: أصناف ملائكه قواى اين تن.

* قوله: «كما هو المشهور عن المشّائين» يعني عن بعض المشّائين كما مرّ غير مرّة. وهؤلاء البعض هم المتأخّرون من المشّاء الذين فسّروا قول القدماء منهم من أنّ الأثر الأوّل للجاعل هو الوجود المعلول بالموجودية أي اتّصاف ماهيّة المعلول بالوجود علىٰ مامرّ في أوّل هذه المرحلة.

* قولـه: «والثاني أنّ اتّصاف شيء...» هذا التحقيق من المحقّق الطوسي في ضمن الفصل السابع عشر من النمط الرابع من شرحه على الإشارات.

التركيبية كان له وجه، لكن بعد التحليل نحكم بأنّ الأثر بالذات هو الوجود دون الماهيّة، لعدم تعلّقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها.

فقد انكشف أنّ الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير، ثمّ العقل يجد لكلّ منها نعوتاً ذاتية كلّية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها. وتلك النعوت هي المسمّاة بالذاتيات، ثمّ يضيفها إلى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية.

*وهذا معنىٰ ماقاله المحقّق الطوسي - ره - في كتاب «مَصارع المُصارع» وهو: «أنّ وجود المعلولات في نفس الأمر متقدّم علىٰ ماهيّاتها، وعند العقل متأخّر عنها فلايرد عليه ماأورده بعضهم من أنّ تقدّم الصفة على الموصوف غير معقول، لأنّك قد علمت أنّ المتحقّق في نفس الأمر أولاً وبالذات ليس إلّا الوجود، ثمّ العقل ينتزع منه الماهيّة في حدّ نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود، فما هو صفة الماهيّة بالحقيقة هي الموجودية المصدرية، وما يتقدّم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي، فحال الوجود والماهيّة علىٰ قاعدتنا في التأصّل والإعتبارية *بعكس حالها عند الجمهور، فهذا ممّا يقضي منه العجب فأحسن تدبّرك.

*ويقرب من ذلك ماقاله بعض المدقّقين: «من أنّ تأثير القدرة في الماهيّة التي

---

* قوله: «وهذا معنىٰ ما قاله المحقّق الطوسي...» وكذا قاله في شرحه على الإشارات. ثمّ انّ كتابه مصارع المصارع في الردّ على الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل. المصارع الأوّل المضاف بفتح الميم جمع المصرع، والمصارع الثاني المضاف إليه بضمّ الميم، اسم فاعل من المصارعة. فالمضموم هو الشهرستاني، والمفتوح مواضع صرعه وسقوطه. والشهرستاني أراد أن يصارع الشيخ الرئيس في عدّة مسائل فلسفية على التفصيل الذي في أوّل مصارعاته، وفي أوّل مصارعه. ولم يدر هذا المسكين أنّ مثل مصارعته مع الشيخ الرئيس هو كما قاله الشيخ في أبيات:

إنّي وكيدهم وما عتبوا به ... كالطود يحقر نطحة الأوعال

* قوله: «بعكس حالها عند الجمهور» يعني بالجمهور القائلين بأصالة الماهيّة.

* قوله: «ويقرب من ذلك...» هذا البعض هو سيّد المدقّقين. وهذا القول قد تقدّم في أواسط الفصل السابع من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ حيث قال:

هي بعينها الموجود حتّىٰ يكون أثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود، لا وجوده، ولا اتصافه بالوجود، ولا حيثية الاتصاف، لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنّه موجود لا من حيث إنّه سواد مثلاً، فنقول هو موجود من الفاعل ولانقول هو سواد منه أو عرض». ـ إنتهىٰ ـ. *

وهو كلام حقّ لو كان المعني بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض، كإضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرىٰ عارضة لها وغيرها من الأشياء؛ وهذا القائل غير القائل به، بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلّي شامل للجميع بديهي التصور، ولاشكّ أنّ الموجود بهذا المعنىٰ ليس أثراً للفاعل لكونه اعتبارياً محضاً.

قال بهمنيار في كتاب «التحصيل»: «الفاعل إذا أفاد الوجود فإنّه *يوجب الوجود، وإفادة الوجود هي إفادة حقيقته لا إفادة وجوده فإنّ للوجود حقيقة وماهيّة، وكلّ ماهيّة مركّبة، فلها سبب في أن تتحقّق تلك الحقيقة، لا في حمل تلك الحقيقة عليها، مثلاً الإنسان له سبب في تحقّقه وتقوّمه إنساناً، وأما في حمل الإنسان عليه فلا سبب له؛ ويشبه أن يكون الموجود الذي له علّة يجب أن يكون مركّباً حتّىٰ يصحّ أنّ يكون معلولاً، وأيضاً لأنّ الموجود المعلول في ذاته ممكن، فيحتاج إلىٰ أن يخرج إلى الفعل، ونعني بالمعلول أنّ حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته

«وقريب ممّا ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق...». وإنّما كان كلامه قريباً من التحقيق: لأنّ وزانه وزان كلام القائلين بأصالة الوجود، وذلك لأنّه قائل بأنّ الماهيّة مجعولة بالجعل البسيط أي جعل الجاعل جعل الماهيّة لا أنّه جعل الماهيّة ماهيّة، كما قال الشيخ ما جعل الله المشمس مشمشاً بل أوجده، إلّا أنّ إيجاد المشمش عند الشيخ بإعطاء الوجود الحقيقي إيّاه، وعند السيّد بإعطاء الوجود الاعتباري، فعند الشيخ الوجود مجعول حقيقة، وعند السيّد الماهيّة مجعولة كذلك.

* قوله: «فانّه يوجب الوجود...» وذلك لأنّ الإيجاب من العلّة، فالمعلول يوصف بالوجوب، كما تقدّم في آخر الفصل الثاني من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ حيث قال: «إلّا إذا لوحظت بينهما علاقة العلّية والمعلولية والارتباط الإيجابي والوجوبي» فإنّ الارتباط الإيجابي من قبل العلّة، والوجوبي من قبل المعلول.

ليس بالفعل، فكما أنك إذا تصوّرت معنى المثلث تصوّرت معه الخطوط الثلاثة لا محالة فكذلك إذا تصوّرت وجود المعلول تصوّرت معه العلّة». ـ إنتهىٰ قوله ـ.

وفيه وجوه من التأييد لما نحن بصدده:

منها: أن أثـر الفاعل وما يترتّب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير، وتأثيره في الماهيّة *بإفاضة الوجود عليها.

ومنها: التنصيص علىٰ أنّ حمل الذات علىٰ نفسها ليس بعلّة أصلاً، لا بعلّة جديدة ولا بعلّة الوجود.

ومنها: أنّ وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لايمكن تصور ذلك بدونه.

وٱعلم، أنّ مراده من الماهيّة المركّبة الماهيّة الإمكانية مع ٱعتبار الوجود لها، *سواء كانت في حدّ نفسها بسيطة أو مركّبة.

شكّ *ودفع

ربما يتوهّم متوهّم أنّ الوجود وحده لايمكن أن يكون معلولاً لأنّ الوجود

---

* قوله: «بإفاضة الوجود عليها» أي بالتبع.

* قوله: «سواء كانت في حدّ نفسها...» فما سوى الله سبحانه مطلقاً مركّبة من الوجود والماهيّة كما قالوا: إنّ كلّ ممكن زوج تركيبي. فالماهيّة المركّبة هذه لها سبب، قد سلك المعلّم الثاني هذا المسلك في إثبات الصانع في الفص الأول من فصوصه لأنّ ازدواج الوجود والماهيّة لايتحقّق بدون مزوّج بينهما. وإن شئت تفصيل ذلك فارجع إلىٰ شرحنا علىٰ فصوص الفارابي المسمّىٰ بنصوص الحكم علىٰ فصوص الحكم. والغرض أنّ كلّ ممكن مركّب بهذا المعنى، وإن كان بعض الممكنات جواهر بسيطة كالمفارقات عن المواد العنصرية العارية عن القوّة والاستعداد، وبعضها جواهر مركّبة كالمقارنات بالمواد العنصرية المنوّة بها.

* قوله: «شكّ ودفع...» الشكّ والدفع مكرّران حقيقةً؛ وذلك لأنّ المتوهّم هو الفخر الرازي، وقد عبّر عنه المصنّف ببعض المتأخّرين في أوّل الفصل الثاني من هذه المرحلة حيث قال: «ومن المتأخّرين من أبطل كون الوجود معلولاً...». ولما قلنا من تكريرهما كان نسخة عتيقة مصحّحة من الأسفار عندنا خالية من هذا العنوان والأسطر التي بعده في تقرير الشكّ وإزالته، فجاء بعد قوله: «بسيطة أو مركّبة» قوله: «تنبيه، احذر ياحبيبي...». وفي نسخة أخرىٰ مخطوطة أيضاً كتبت هذه الزيادة أوّلاً،

طبيعة واحدة، فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علّته صالحة لكلّ معلول، مثلاً سخونة الماء تحتاج في فيضانها عن العلّة المفارقة إلىٰ شرط، وإلّا لكانت دائمة بدوام المبدأ المفارق، فالمتوقّف علىٰ ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيّتها لزم أن بتحقّق وجود السخونة بتحقّق ماهو شرط لوجود البرودة، كالماء، لأنّ وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة، فما هو شرط لذلك يكون شرطاً لهذا، فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء، لأنّ الماهيّة قابلة والفاعل فيّاض والشرط حاصل، فيجب المعلول؛ ومن هذا يلزم حصول كلّ شيء عند كلّ شيء وهو بديهي البطلان يدفعه الحس والعيان.

وأنت بعد اتقان الأصول التي سبقت منّا، لا تفتقر إلىٰ زيادة تجشم لإزالة أمثال هذه الشكوك فتذكّر.

تنبيه: إحذر ياجيبي! من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة؛ إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إنّ الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه، ولم يفهم المراد، فظنّ أنّهم يقولون إنّها مستغنية عن الجعل والتأثير رأساً؛ وليس الأمر كما توهّموه، وإنّما قالت الحكماء هذا القول لأنّك لمّا تأمّلت الوجودات وتصفّحت أحوالها ولوازمها وجدت الوجودات موصوفات وملزومات، والمعاني الكلّية والمفهومات الذهنية كلّها صفات ولوازم، وعرفت أنّ علّة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هي من أجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات، وأمّا اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالاً ونقصاً، وشدةً وضعفاً، وسبقاً ولحوقاً، *لأنّ الباري ـ تعالىٰ ـ أبدعها مختلفة

ثمّ خطّ عليها خطّ البطلان، فتبصّر.

* قوله: «لأنّ الباري تعالىٰ أبدعها مختلفة...» الجمهور من الحكماء ذهبوا إلىٰ أنّ العقول مبدعات، والأفلاك وأجرامها مخترعات، وما دون فلك القمر مكوّنات. وصاحب الأسفار كالعارفين علىٰ أنّ جميع نشآت الباري تعالىٰ ونطوّراته وتجلّياته مبدع، فلا تخرج ذرّة من الأرض والسماء بجميع مراتبها من الإبداع.

بأعيانها لا لعلّة فيها، بل لنفسها.

مثال ذلك، أنّ اختلاف الأسود والأبيض من أجل اختلاف السواد والبياض، واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلّة أخرىٰ؛ فمن ظنّ أنّ السواد والبياض في كونهما مختلفين، لهما علّة أخرىٰ تمادىٰ إلىٰ غير النهاية، فالسواد والبياض مختلفان بأنفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا وجوديهما، فهذا معنىٰ كلامهم. ولم يريدوا أنّ السواد مثلاً ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع، كما توهّم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية. وستأتيك زيادة بصيرة.

توضيح فيه تلويح

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة، وقد تحقّق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهيّاتها الكلّية، لفقد المناسبة بينها وبينه ـ تعالىٰ ـ.

*قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله: «الخير الأوّل بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات، *ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره، لوجب أن يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير، وذلك خلف؛ بل ذاته بذاته متجلّية. ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلّيه محتجب، فبالحقيقة لا حجاب إلّا في المحجوبين، والحجاب هو القصور والضعف والنقص، وليس تجلّيه إلّا تجلّي حقيقة ذاته، إذ لا معنىٰ له بذاته في ذاته إلّا ماهو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون، فذاته متجلّية لهم،

ثمّ إنّ الفصل التاسع من النمط الخامس من الإشارات في الإبداع، وللشيخ والمحقّق الشارح الطوسي كلام فيه، ولنا تعليقات في المقام على الإشارات لعلّها تجديك في ذلك.

* قوله: «قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله...» تلك الرسالة هي رسالة العشق، وهذا الكلام في الفصل السابع من تلك الرسالة، وهو خاتم فصولها. وبين عبارات الكتاب وبين عبارات الرسالة بعض الاختلافات فارجع إليها.

* قوله: «ولو كان ذلك...» التجلّي هو انتشاء الجلوة من ذات المتجلّي. فالتجلّي ليس تأثيراً لغيره حتىٰ يقال إنّ ذلك الغير امّا موجود أو معدوم فإن كان عدماً فالعدم لايتأثّر، وإن كان وجوداً فالوجود ذاته متعالية لقبول تأثير الغير.

ولذلك سمّاه الفلاسفة صورة، *فأوّل قابل لتجلّيه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلّي؛ فإنّ تجوهره بنيل تجلّيه، تجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلّي الشخص الذي هو مثاله.

ولقريب من هذا المعنىٰ قيل: إنّ العقل الفعّال مثاله ـ فأحترز أن يقول مثله ـ وذلك هو الواجب الحقّ، فإنّ كلّ منفعل عن فاعل فانّما ينفعل بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه، وكلّ فاعل يفعل في المنفعل بتوسّط مثال يقع منه فيه، وذلك بيّن بالاستقراء، فإنّ الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوىٰ من الكيفيات، والنفس الناطقة انّما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها، *وهي الصورة العقلية المجرّدة، والسيف

---

* قوله: «فأوّل قابل لتجلّيه...» أراد بالأوّل، الأوّل الإضافي وإلّا فالأوّل الحقيقي هو الصادر الأوّل لا العقل الأوّل على التفصيل الذي بيّناه في رسالتنا: «وحدت از ديدگاه عارف و حكيم» (ص٨٤ ط١). وسيأتي البحث عنه في المرحلة السادسة في العلّة والمعلول. وصاحب الأسفار مع كونه قائلاً بالفرق بين أوّل ماصدر وبين أوّل ماخلق يطلق على العقل الأوّل الصادر الأوّل أيضاً على البيان الذي ستسمعه في المرحلة المذكورة. وان شئت فارجع إلى بحر المعارف للمولىٰ عبد الصمد الهمداني في بيان الصورة والحجاب (ص٢٦٩ و٣٠٧ ط١ من الهجري).

ثمّ إنّ الشيخ في كلماته هذا ناظر إلىٰ كلام الوصي الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه السّلام ـ كما رواه الآمدي (العالم الأوحدي عبد الواحد بن محمّد التميمي الآمدي المتوفّىٰ ٥١٠ هـ ق) في غرر الحكم ودرر الكلم بأنّه ـ عليه السّلام ـ سئل عن العالم العلوي فقال: صور عارية عن المواد، عالية عن القوة والاستعداد تجلّىٰ لها ربّها فأشرقت، وطالعها فتلألأت، وألقىٰ في هوياتها مثاله، فأظهر عنها أفعاله، إلىٰ آخر الحديث.

ولايخفىٰ عليك الفرق بين المثل والمثال، فإنّ المِثل مثلاً هو أتّحاد شخصين في ماهيّة واحدة كاتّحاد زيد وعمرو في الإنسانية، بخلاف المثال فإنّه آية الشيء وصورته. وقد أفاد في ذلك العارف الرومي في الدفتر الرابع من المثنوي بقوله:

فرق و اشكالات آيد زين مقال	ليك نبود مثل اين باشد مثال
فرقها بيحد بود از شخص شير	تا بشخص آدمى زاد دلير
ليك در وقت مثال ايخوش نظر	اتحاد از روى جانبازى نگر
كان دلير آخر مثال شير بود	نيست مثل شير در جمله حدود

* قوله: «وهي الصورة...» الضمير راجع إلى المثال، وتأنيثه باعتبار الخبر.

إنّما يضع في الجسم مثاله وهو شكله، والمِسَنّ إنّما يحدّد السكّين بأن يضع في جوانب حدّه مثال ما ماسّه وهو آستواء الأجزاء وملاستها». ـ إنتهىٰ كلامه ـ.

*وقال بعض العرفاء: إنّ كلّ معلول فهو مركّب في طبعه من جهتين: جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه، إذ لو كان بكلّه من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه، فكان نوراً محضاً؛ ولو كان بكلّه من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضاً أن يكون صادراً منه، لأنّ نقيض الشيء لايكون صادراً عنه، فكان ظلمة محضة.

والجهة الأولى النورانية تسمّىٰ وجوداً، والجهة الأخرىٰ الظلمانية هي المسمّاة ماهيّة، وهي غير صادرة عن الفاعل لأنّها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل، فهي جهة *مسلوب نحوها عن الفاعل، ولا ينبعث من الشيء ماليس عنده، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة، فآحتاجت إلىٰ جهة أخرىٰ للمباينة؛ فالمعلول من العلّة كالظلّ من النور يشابهه من حيث مافيه من النورية، ويباينه من حيث مافيه من شوب الظلمة، فكما أنّ الجهة الظلمانية في الظلّ ليست فائضة من النور، ولا هي من النور لأنّها تضادّ النور ومن أجل ذلك توقع المباينة فكيف يكون منه، فكذلك الجهة المسمّاة ماهيةً في المعلول.

فثبت صحّة قول من قال: الماهيّة غير مجعولة ولا فائضة من العلة، فإنّ الماهيّة ليست إلّا مابه الشيء شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كلّ شيء، وهو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادّة في الأجسام.

---

* قوله: «وقال بعض العرفاء...» قول هذا العارف هو بيان كلام المحقّق الطوسي وبسطه وقد تقدّم نقله في أوائل الفصل السابع من المنهج الأوّل من المرحلة الأولىٰ حيث قال: «وتفصيل هذا الكلام ماذكره بعض الحافّين حول عرش التحقيق من أنّه إذا صدر عن المبدأ وجود...».

* قوله: «مسلوب نحوها...» النحو مرفوع نائب فاعل للمسلوب. والضمير يرجع إلى الجهة. والنحو عبارة أخرىٰ عن السنخ أي مسلوب سنخها عن الفاعل.

*وقد أشار إلىٰ ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في «إلهيّات الشفاء» حيث قال: «والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له بآعتبار ذاته فإنّه غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود بِعَريٍّ عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان بآعتبار نفسه، وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي» ـ إنتهىٰ ـ.

*فالذي له بآعتبار ذاته هو ماهيّته، والذي له من غيره هو وجوده، وهويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولىٰ والصورة، ولهذا أسند القوّة والإمكان إلى الماهيّة استناده إلى المادّة، وإن كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولىٰ والصورة فرق، وكذا بين معنيي الإمكان في الموضعين. *كما ستطّلع عليه إن شاء الله تعالىٰ.

ثمّ لا يختلجنّ في وهمك أنّهم لما أخرجوا الماهيّة عن حيّز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود وجمعوها إليه في الاستغناء عن العلّة، لأنّ الماهيّة انّما كانت غير مجعولة لأنّها دون الجعل لأنّ الجعل يقتضي تحصيلاً ما، وهي في أنّها ماهيّة لا تحصّل لها أصلاً: ألا ترىٰ أنّها متىٰ تحصّلت بوجه من الوجوه ولو بأنّها غير متحصّلة كانت مربوطة إلى العلّة حينئذ، لأنّ الممكن متعلّق بالعلّة وجوداً وعدماً. وواجب الوجود انّما كان غير مجعول لأنّه فوق الجعل من فرط التحصّل والصمدية. *فكيف يلحق ماهو غير مجعول لأنّ الجعل فوقه بما يكون غير

---

* قوله: «وقد أشار إلىٰ ثبوت هذا التركيب...» قد تقدّم نقل كلامه هذا في أواسط الفصل السابع من المنهج الأول من المرحلة الأولىٰ حيث قال: «وممّا يدلّ علىٰ أنّ الوجود موجود في الأعيان ماذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء...». وقد تقدّم كلامنا حوله هناك فارجع إليه.

* قوله: «فالذي له باعتبار ذاته...» هذا هو كلام المحقق الطوسي في آخر البحث عن الهيولى والصورة من شرحه علىٰ إشارات الشيخ في جواب الفخر الرازي فإن شئت فارجع إليه.

* آخر قوله: «كما ستطّلع عليه...» أي كما ستطّلع علىٰ بيان الفرق بين التركيبين في الجواهر والأعراض، وإلّا فقد تقدّمت معاني الإمكان في الفصل السابع من المنهج الثاني من المرحلة الأولىٰ فتبصّر.

* قولـه: «فكيف يلحق ماهو غير مجعول...» أي كيف يلحق الماهيّة التي هي دون الجعل

مجعول لأنّه فوق الجعل؛ فافهم.

*ولقد أصاب الإمام الرازي حيث قال: إنّ القول بكون الماهيّات غير

بواجب الوجود الذي هو فوق الجعل، وإن كان كلاهما غير مجعولين. فالماهيّة غير مجعولة لأنّ الجعل لايتعلّق بها رأساً لعدم شأنيّتها، وأمّا الوجود الواجب الصمدي فهو الجاعل وتعالىٰ شأنه عن أن يكون مجعولاً.

* قوله: «ولقد أصاب الإمام الرازي...» أي كون الماهيّة دون الجعل علىٰ حدّ من الوضوح حتىٰ أنّ الفخر الرازي قال فيه ما قال ولم يشك فيه.

ينبغي الإهتمام التام والتوجّه العلمي بعدّة مطالب رئيسة ذكرت في ضمن قوله: «توضيح فيه تلويح»:

أحدها أنّ المعلول يجب أن يكون مناسباً لعلّته. وهذا كلام بعيد الغور جدّاً. ومن هذا القبيل المناسبة التي بين المقدّمات ومطلوبها العلمي المسمّىٰ بنتيجة القياس كما سيشير إليه في التفريع الآتي. وكذا المناسبة التي بين الطالب والمطلوب فإنّ طالب شيء لايطلبه من دون مناسبة مّا بينهما. ونحوه التجلّي من الذات لايكون أبداً إلّا بصورة استعداد المتجلّىٰ له غير ذلك لايكون.

وثـانيها معنى الفيض فقد أجاد الشيخ في موضع من التعليقات وهو التعليقة (شيط) بقوله إجمالاً: «الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولايكون فعله بسبب دعاه إلىٰ ذلك، ولا لغرض إلّا نفس الفعل» (ص٨١ ط مصر).

وفي موضع آخر منها وهو التعليقة (تنز) بقوله تفصيلاً: «الفيض انّما يستعمل في الباري وفي العقول لا غير لأنّه لمّا كان صدور الموجودات عنه علىٰ سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولىٰ به أن يسمّىٰ فيضاً». (ص١٠٠).

وثالثها إطلاق الصورة على التجلّي فهو سبحانه صورة الصور، وفصول الأشياء حقيقة عين الصور الخارجية. فيجب الفرق بين الفصل الاشتقاقي الحقيقي، وبين الفصل المنطقي المحاكي.

ورابعها الحجاب هو القصور، وبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين.

وخامسها إطلاق الملك على العقل الأوّل، فانّ الملائكة هم العقول والنفوس بمراتبها فقوى العالم هم الملائكة، والملائكة علىٰ طبقات.

وسادسها أنّ كلّ فاعل يفعل في المنفعل بتوسّط مثال يقع منه فيه؛ وأنّ كلّ منفعل عن فاعل فانّما ينفعل بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه. ويجب الفرق بين المثل والمثال. وعلىٰ ذلك فالنفس الناطقة انّما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها وهو الصورة العقليّة المجرّدة.

وسابعها أنّ في كلّ معلول جهتين: جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه. وجهة بها يباينه وينافيه.

وثامنها أنّه لاينبعث من الشيء ماليس عنده.

مجعولة من فروع مسألة الماهيّة المطلقة، وإنّها في أنفسها غير موجودة ولا معدومة.

*تفريع: احتياج الماهيّة والطبائع الكلّية إلىٰ أجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتياج تقوّمي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة، واحتياجها إلىٰ فاعلها وغايتها احتياج صدوري، فالأوليان علّتان للماهيّة سواء كان مطلقاً أو بحسب نحو من الوجود، والأخريان علّتان لوجودها، فإذن نسبة العلّية والمعلولية بمعنى الإصدار والصدور إلى الماهيّات لا تصحّ إلّا باعتبار الوجود معها، بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهيّة، فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها. ومن هذين القبيلين مُوقع التصديق ومُوقع التصور بحسب الظرف العلمي.

ثمّ اعلم، أنّه قد ذكر الشيخ في «الشفاء» في أول فصل موضوع المنطق: «ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلىٰ تصديق شيء، فإنّ ذلك المعنىٰ ليس حكم وجوده وعدمه حكماً واحداً في إيقاع ذلك التصديق، لأنّ مُوقع التصديق علّة التصديق، وليس يجوز أن يكون شيء علّة لشيء في حالتي وجوده وعدمه، فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له. وأمّا التصوّر فإنّه كثيراً مايقع بمعنى مفرد.

واعترض عليه العلامة الدواني بقوله: «فيه بحث، أمّا أوّلاً فلأنّه منقوض

---

* قوله: «تفريع، احتياج الماهيّة...» الكلام في الفرق بين الاحتياج التقومي، وبين الاحتياج الصدوري. فنقول: لمّا كان البحث عن الجاعل والمجعول انجرّ الأمر إلى الفرق بين الجاعل الذي هو معطي الوجود للماهيّة، وبين ماهو مقوّم معنى الماهيّة؛ والماهيّة محتاجة إليهما: أمّا إلى الأوّل فلوجودها، وأمّا إلى الثاني فلتقوم معناها وتحصّلها الماهوي.

ثمّ عقّب البحث بمطلب شريف أيضاً وهو أنّ المطلوب من العلوم الحكمية معرفة الموجودات فلا بدّ لمحصل العلوم على الطريق النظري من كاسبين أحدهما المعرّف، وثانيهما الحجّة، فالكاسبان هما المعطيان الموقعان أي الموصلان والمعرّف معطي معرفة مفهوم الشيء ومعناه، والحجّة معطي الحكم والتصديق. والغرض أنّ وزان الكاسب المعرّف إلى معنى الشيء وزان مقوّم الماهيّة إليها، ووزان الكاسب الحجّة إلى التصديق وزان جاعل وجود الشيء إليه. فافهم وتبصّر. والموقع اسم فاعل من الإيقاع.

بإفادته التصوّر، فإنّ المقدّمات جارية فيها. وأمّا ثانياً فلأنّا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدّق بوجوده في الذهن كما في إفادته التصوّر بنفسه. فظهر أنّ ماذكره مغالطة. ومثل ذلك غريب عن مثله» هذا كلامه في رسالته المسماة بأنموذج العلوم.

وقد علم ممّا ذكر الفرق بين الكاسبين، من أنّ احتياج المطلوب التصديقي إلى مبادئه وتقوّمه بها بحسب الصدور والوجود لا بحسب المفهوم والتصوّر، *إذ المطلوب التصديقي النظري ممّا يتصوّر أوّلاً قبل إقامة الحجّة عليها من دون تصور مبادئه والتصديق بها بوجه من الوجوه، ثمّ تحصّل النفس بعد تصوّر المطلوب مبادئه التصديقية وتنتقل منها إليه ثانياً بحسب التصديق. فكأنّها كالعلل الفاعلية لوجود الماهيّة في نفسها أو لوجود صفة من صفاتها.

*ويؤيّد هذا ماقاله بهمنيار: «إنّ نسبة أولى الأوليات إلى جميع النظريات كنسبة فاعل الكلّ إلى الموجودات» *وأمّا المطلوب التصوّري وخصوصاً الحدي فاحتياجه إلى مبادئه القريبة والبعيدة احتياج تألُّفي، وتقوّمه بها تقوّم بحسب المفهوم والماهيّة لا بحسب الصدور والتحقّق، كأجزاء الحدّ بالنسبة إلى المحدود.

فبذلك قد تحقّق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصوّر، *واندفع النقض،

---

* قوله: «إذ المطلوب التصديقي...» دليل على أنّ المبادئ التصديقية ليست علّة لمفهوم المطلوب التصديقي لأنّ مفهومه يتصوّر أوّلاً إجمالاً ثمّ ينتقل منه إلى مبادئه ثمّ من تلك المبادئ ينتقل إلى ذلك المطلوب فيصير مبيّناً.

* قوله: «ويؤيّد هذا...» لايخفى عليك جودة هذه الضابطة السامية من أنّ نسبة أولى الأوّليات إلى جميع النظريات كنسبة فاعل الكلّ إلى الموجودات.

* قوله: «وأمّا المطلوب التصوّري...» هذا من كلام صاحب الأسفار عطف على قوله «من أنّ احتياج المطلوب التصديقي...» وما قاله بهمينار هو تلك الضابطة فقط.

* قوله: «واندفع النقض وكذا المنع. أي النقض والمنع اللّذان توهّمها الدواني فأوردهما على الشيخ. أمّا النقض فهو قوله: «فيه بحث أمّا أوّلاً فلأنّه منقوض...»، وأمّا المنع فهو قوله: «وأمّا ثانياً فلأنّا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني...».

فائدة: جرت العادة بأن يسمّى علم القياس التحليل بالعكس، وهو بعينه التركيب؛ وذلك لأنّ القياس انّما يكون قياساً إذا كان لك مطلوب محدود، فتطلب ما يُنتج لك ذلك المطلوب؛ والذي يُبيّن

وكذا المنع أيضاً بأدنىٰ تأمّل وتدبّر.

فصل ٤
في *أنّ الوجود هل يجوز أن يشتدّ أو يتضعّف أم لا؟

كلّ من الاشتداد والتضعّف حركة في الكيف، كما أنّ كلًّا من التزايد والتنقّص

لك ذلك المطلوب له أجزاء تسمّىٰ وسطاً وطرفين، فيكون بالحقيقة تحليلًا بالعكس، كما أنّ مقابله يسمّى التركيب. (ص١٠٧ من التحصيل لبهمنيار ط١).

* قوله: «فصل في أنّ الوجود هل يجوز أن يشتدّ...» أقول: أوّل ماهو حريّ بنا في المقام أن نبحث عن معنى الاشتداد والتضعّف ليكون الوارد في المطلب على بصيرة بين عدم الاشتداد والتضعّف في الوجود وبين التشكيك بالشدّة والضعف في مراتبه. ثمّ نعقبه ثانياً بما يجب أن ينبّه الطالب عليه، فنقول: قد عرّف المحقّق الطوسي في شرحه على الفصل الثاني والعشرين من النمط الثاني من الإشارات الاشتداد والتضعّف أتمّ تعريف (ص٦٥ ط الشيخ رضا)؛ وعرّفهما العلّامة الحلّي في الجوهر النضيد ببيان أخصر (ص٢٠ ط١ الحجري)؛ وعرّفهما القطب الرازي في المحاكمات بأوضح بيان. فقال المحقّق الطوسي:

«معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حالّ فيه غير قار يتبدّل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آنٍ مّا إلىٰ مايوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كلّ آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدّد جميعها علىٰ ذلك المحل المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجدّدات إلىٰ غاية ما.

ومعنى الضعف هو ذلك المعنىٰ بعينه إلّا أنّه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية.

فالآخذ في الشدّة والضعف هو المحلّ لا الحالّ المتجدّد المتصرّم. ولا شكّ أنّ مثل هذا الحالّ يكون عرضاً لتقوّم المحل دون كلّ واحد من تلك الهويّات؛ وأمّا الحالّ الذي تتبدّل هوية المحل المتقوّم بتبدّله فلا يتصوّر فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدّلها علىٰ شيء واحد متقوّم يكون هو هو في الحالتين، ولامتناع وجود حالة متوسّطة بين كون الشيء هو وبين كونه ليس هو». إنتهىٰ.

بيان: قوله: «فالآخذ في الشدّة...» ذلك الآخذ هو الموضوع الثابت المستمر في الحركة. مثلًا إذا تحرّكت تفّاحة من الخضرة إلىٰ البياض ففي كلّ آن بفرض كانت التفّاحة في لون غير لون قبله وغير لون بعده إمّا أصناف أو أنواع وإن لم يكن لكلّ واحد واحد منها اسم برأسه إلى التفصيل. وبعبارة أخرىٰ أنّ بين طرفي التضاد الواقع في الألوان كالبياض والسواد مثلًا أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوّة ولا أسامي لها بالتفصيل. ثمّ إنّ لألفاظه المذكورة في معنى الاشتداد والتضعّف بياناً

سيأتي.

وقال العلّامة الحليّ في الجوهر النضيد في شرح قول الخواجة: «الكيف قد يتضاد ويشتد ويضعف» ما هذا لفظه: من الكيف ما يتضاد في أفراده كالسواد والبياض بخلاف الجوهر والكم فإن التضاد منتفٍ عنهما. وأيضاً من الكيف ما يقبل الشدّة والضعف كالسواد والبياض بخلاف الجوهر فإنّ الجسم يشتدّ في سواده إلىٰ أن يبلغ الغاية، كذلك يأخذ في الضعف إلىٰ أن يبلغ غاية البياض. وهذه الخاصّة وهي قبول الشدّة والضعف لاتوجد في الكمّ فإنّه لايعقل ثلاثة أشدّ من ثلاثة أخرىٰ، ولاخطّ أشدّ في خطّيته من خط آخر وإن كان أزيد فإنّ الزيادة غير الشدّة؛ ولا يوجد في الجوهر لأنّ معنى الاشتداد هو اعتبار المحلّ الواحد الثابت إلىٰ حالٍ فيه غير قار تتبدّل نوعيّته ويوجد في كلّ آن نوع من تلك الأنواع من غير أن يبقىٰ آنين بحيث يكون في كلّ آن متوسطاً بين مايوجد في ذلك الآن ومايكون قبله وبعده، وهذا لا يعقل إلّا في العرض. وفي هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها في كتبنا العقلية» إنتهىٰ.

أقول: لعلّ تلك الأبحاث أو طائفة منها مانهديها إليك من المحاكمات في شرح كلمات الخواجة. فدونك ماأفاد صاحب المحاكمات القطب الرازي قال: الأجسام تتغيّر إمّا في الصورة، أو في الكيفيّات، وتغيرها في الصورة كون وفساد آني؛ وتغيرها في الكيفية استحالة زمانيّة. وذلك لأنّ الصورة لاتشتدّ ولا تضعف بخلاف الكيف فانّ الصورة لو كانت مشتدّة لم تكن الصورة حاصلة في أوّل الاشتداد وفي وسطه لأنّ حصول الصورة حينئذٍ تدريجي، فهي لاتحصل إلّا في انتهاء الاشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الأوّل والوسط وانّه محال، وهذا المحال لايلزم في الكيف لجواز خلوّ المادة من الكيف.

قال: وفيه نظر لأنّ الكيف لايتحرّك بنفسه وإنّما الحركة للجسم، فلو خلا الجسم من الكيف في أوّل الاشتداد أو وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء. (ص١٩٥ من المطبوع مع حاشية ملّا ميرزا جان).

ثمّ قال ـ رحمه الله ـ: الاشتداد توجّه المحل إلىٰ غاية بأنواع مختلفة الحقيقة من حالٍ غير قارٍ يوجد كلّ واحد منها في آن ولا يبقىٰ شيء منها آنين كما أنّ الماء يتسخّن بالنار يسيراً يسيراً، والضعف انصراف المحل عن الغاية بأنواع كذلك كما أنّ الماء المسخّن إذا فارقته النار يبرد شيئاً فشيئاً.

وتوضيحه أنّ الاشتداد والضعف حركة ولا شكّ أنّ الحركة انّما تتحقّق إذا كان للمتحرّك حالة في كلّ آن لايكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة. فكما أنّ الجسم إذا تحرّك في الأين يكون له في كلّ آن يفرض حصول في مكان يغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات لاتستقر آنين؛ فكذلك إذا تحرك في الكيف يكون له في كلّ آن كيفيّة لاتستقر. فإذا تبدّل الحالّ كذلك على محل فلا بدّ أن يكون ذلك المحل متقوّماً بدون الحالّ فيكون عرضاً بخلاف الصورة فإن المحل لايتقوّم بدونها

فيمتنع تبدّلها عليه، هذا هو خلاصة الكلام.

لايقال إن اريد أنّ الهيولىٰ لاتتقوّم بدون هويات الصورة فهو ممنوع فإنّ الهيولىٰ شخص واحد مستمر علىٰ تعاقب الصور، وإن أريد أنّها لاتتقوّم بدون مطلق الصور فهو مسلّم لكن لايمنع ذلك عن توارد الصور الشخصية أو النوعية عليها.

لأنّا نقول: الهيولىٰ في نفسها لاتوجد إلّا شخصاً بالقوّة، والذات الغير المحصّلة بالفعل يستحيل أن تتحرّك من شيء إلىٰ شيء، فلو تحرّكت من شيء لم يكن له بد من أن يكون لها صورة بالفعل فيمتنع أن تتحرّك في الصورة بالضرورة.

قال: ولننظر في ألفاظ الشرح (يعني ألفاظ الخواجة الطوسي المذكورة آنفاً من شرحه على الإشارات) عسىٰ أن نميط نقاب الخفاء عنها: وأمّا قوله هو باعتبار المحلّ الواحد الثابت إلىٰ حالّ فيه غير قار تتبدّل نوعيّته إذا قيس. فانّما وحّد الحالّ الغير القارّ واعتبر تبدّل نوعيته عند القياس، إشارة إلىٰ أنّ الكيفية الغير القارّة واحدة في الخارج، وتعدّد الأحوال وتبدّلها انّما يكون هو بالفرض عند فرض الآنات، ومقايسة مايوجد منها في آن إلىٰ مايوجد في آن آخر. وهذا هو كلام الفارابي أنّ تلك الأنواع بالقوّة، والآنات المتتالية بالقوّة.

وحينئذ ينحلّ مايورد هاهنا ويقال: لو تحرّك الجسم في الكيف فإمّا أن تكون له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف إذ لا معنىٰ لها إلّا الانتقال من كيف إلىٰ كيف، وإن كان له كيفيّات متعدّدة فإن وجد شيء منها في أكثر من آن واحد فقدانقطعت الحركة لما مرّ من أنّ الحركة لاتتصوّر إلّا إذا كان للجسم في كلّ آن يفرض حالة لايكون له قبله ولا بعده، ولو وجد شيء منها في آنين كان له حالة في آن تكون له تلك الحالة فيها قبل ذلك الآن أو بعده، وإن لم يوجد كل منها إلّا في آن واحد لزم تتالي الآنات وأنّه محال.

أو يقال: الأشدّ إمّا أن يكون من نوع الأضعف أو لايكون، فإن كان من نوعه فإمّا أن يكون الضعيف باقياً عند وجود الأشدّ أو لايكون، فإن بقي عند وجود الأشدّ يلزم اجتماع المثلين، وإن لم يبق بل يحدث الأشدّ فرداً آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولاً بالتشكيك علىٰ أفراده وأنّه محال.

وإن لم يكن الأشدّ من نوع الضعيف فهذه الأنواع لاشكّ أنّها آنيّة، فإمّا أن يكون بين الآنات زمان أولا، فإن لم يكن لزم تتالي الآنات، وإن كان بين الآنين زمان لم تكن الحركة متّصلة قطعاً، فقد بان أنّ لا حركة في الكيف.

فنقول: هذا منقوض بالحركة في الأين والوضع فإنّه لاشكّ في تحقّقها مع وروده فيهما فإنّ الجسم لو تحرّك في الأين فلا يخلو إمّا أن يكون له من ابتداء المسافة إلىٰ انتهائها أين واحد، أو أيون

متعدّدة، فإن كان له أين واحد فلا حركة في الأين. وإن كان له أيون متعدّدة فإمّا أن يكون الجسم في شيء منها أكثر من آن واحد فتنقطع الحركة، أو لايكون في كلّ منها إلّا آناً واحداً فتتابع الآنات.

أو نقول: الأيون المتعدّدة فإمّا أن يكون بين الآنات زمان، أو لايكون.

ولا مخلص عن الشبهة إلّا بأن يقال: للجسم من أوّل المسافة إلىٰ آخرها أين واحد مستمرّ وهو كونه متوسّطاً بين المبدأ والمنتهىٰ لكنّه غير مستقرّ ويتعدّد بحسب تحدّد حدود المسافة، وحدود المسافة بالفرض، فلا يكون تعدّد الأيون إلّا بحسب الفرض. فكذلك نقول: للمتحرّك كيفية واحدة، ولا نسلم أنّه لايكون حركة حينئذ. وإنّما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لأنّ كيفية الجسم وإن كانت واحدة الا أنّها لاتستقر بمعنىٰ أنّها في كلّ آن يفرض تكون له كيفية أخرىٰ فتعدّد الكيفيات لايكون إلّا بالقوّة.

وأنا أقول: ماقاله في مخلص الشبهة محلّ نظر لأنّ استمرار أين واحد لا معنىٰ له بل المتحرّك لايخلو من افراد زمانية تدريجية من الأيون من مبدئه إلىٰ منتهاه. وكذلك لو لم يكن الجسم متحرّكاً بل كان ساكناً ويمرّ عليه متدرّجاً مستمرّاً آخر مُتحرّكٌ محيط عليه كالسمك الساكن في الماء الجاري لأنّ المكان هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي، ولا معنىٰ لقوله: انّ الجسم في أين واحد من مبدئه إلىٰ منتهاه، والمخلص انّما هو على التحقيق الآتي الذي أفاده صاحب الأسفار في هذا الفصل.

ثمّ قال القطب في شرح ألفاظ المحقّق الطوسي بقوله: وإنّما قال تتبدّل نوعيته لأنّ هذه الكيفيّات الغير القارّة لاتكون أفراداً لنوع واحد كما تقرّر عندهم أنّ الماهيّة وأجزاءها لاتقبل الشدّة والضعف فيمتنع أن يكون النوع أو الجنس مقولاً بالتشكيك علىٰ جزئياته.

واعلم أنّه ليس كلّما تحقّق حركة تتبدّل أنواع مافيه فإنّه مخصوص بالحركة في الكيفية لقبوله الشدّة والضعف، وأمّا الحركة في الأين والوضع والكمّ فليس فيها إلّا تبدّل أفراد النوع.

وأمّا قوله: بحيث يكون مايوجد في كلّ آن متوسّطاً بين مايوجد في آنين محيطين لذلك "الآن فمعناه أنّ كلّ مايوجد من أنواع الكيفية في آن لايكون هو مايوجد في آن قبله، ولا هو ممّا يوجد في آن بعده، بل هو متوسّط بينهما فإنّه لولا ذلك لم تتحقّق الحركة.

وأمّا قوله: «وحينئذ فالآخذ في الشدّة والضعف هو المحلّ لا الحالّ» فبيانه أنّهم اختلفوا في نسبة الحركة إلى المقولات فالمحقّقون علىٰ أنّ الجسم يتحرّك فيها. ومنهم من زعم أنّ المقولة نفسها تتحرّك حتىٰ أنّ التسخّن هو حركة الحرارة والتسوّد حركة السواد. وربّما تمادىٰ بعضهم في مذهبه فقالوا الجوهر منه قار، ومنه سيّال، وأبطل الشيخ مذهبهم ...الخ.

وإنّما نقلنا كلماتهم في المقام حول الاشتداد والتضعّف لاشتمالها علىٰ بيانات مجدية في مايحويه

حركة في الكم. *ومعنىٰ وقوع الحركة في مقولة: هو أن يكون للموضوع في كلّ آنٍ مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آنٍ آخر، *مخالفة نوعية أو صنفية أو نحواً آخر.

هذا الفصل، كما لايخفىٰ على المنصف الناقد البصير.

* قوله: «ومعنىٰ وقوع الحركة في مقولة...» قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء: «قولنا إنّ مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان:

أحدها أنّ المقولة موضوع حقيقي لها قائم بذاته.

والثاني أنّ المقولة وإن لم تكن الموضوع الجوهري لها فبتوسّطها تحصل للجوهر إذ هي موجودة فيها أوّلاً، كما أنّ الملاسة انّما هي للجوهر بتوسّط السطح.

والثالث أنّ المقولة جنس لها وهي نوع لها.

والرابع أنّ الجوهر يتحرّك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر ومن صنف إلىٰ صنف. والمعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير، فنقول:

أمّا الجوهر فإنّ قولنا إنّ فيه حركة هو قول مجازي فإنّ هذه المقولة لاتعرض فيها الحركة؛ وذلك لأنّ الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة، فلا يوجد بين قوّتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسّط. وذلك لأنّ الصورة الجوهرية لاتقبل الاشتداد والتنقّص وذلك لأنّها إذا قبلت الاشتداد والتنقّص لم يخل إمّا أن يكون الجوهر وهو في وسط الإشتداد والتنقّص يبقىٰ نوعه أو لايبقى، فإن كان يبقىٰ نوعه فما تغيّرت الصورة الجوهرية ألبتّة، بل إنّما تغيّر عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصاً فاشتدّ قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة أو غيرها لا كوناً.

وإن كان الجوهر لايبقىٰ مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهراً آخر، وكذلك كلّ آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويكون الأوّل قد بطل، ويكون بين جوهر وجوهر إمكان أنواع جوهريّة غير متناهية بالقوّة كما في الكيفيّات، وقد علم أنّ الأمر بخلاف هذا، فالصورة الجوهريّة إذن تبطل وتحدث دفعةً، وما كان هذا وصفه فلا يكون بين قوّته وفعله واسطة هي الحركة» (ج١ من طبيعيّات الشفاء ط١ الحجري ص ٤٣) (وفي غرر الفرائد ص ٢٣٩ من الطبع الناصري).

فالشيخ غير قائل بالحركة في مقولة الجوهر، بل قائل بأنّ الجوهر متحرّك في مقولة كذا. وسيأتي كلام صاحب الأسفار في الحركة الجوهرية، وقوله الثابت فيها. فالقول بأنّ الجوهر فيه حركة قول مجازي عند الشيخ، وإنّما يعني به التغيّر والتبدّل فيه دفعة؛ وقول حقيقي عند صاحب الأسفار.

* قوله: «مخالفة نوعية أو صنفية أو نحواً آخر...» في الاتجاه إلى السواد وهو نوع من الاستحالة يرد على الجسم صنف بعد صنف من البياض حتىٰ يتخطّىٰ إلى نوع الخضرة، ويرد على الخضرة أيضاً أصنافها حتىٰ يرد نوع النيلية، ويستوفي أصنافها حتىٰ يرد السواد بأصنافه؛ وهكذا في

*وربما يعتقد، أنّها عبارة عن تغيّر حال تلك المقولة في نفسها: وهو فاسد، لأنّ معنى التسّود ـ مثلاً ـ ليس أنّ سواداً واحداً يشتدّ حتّىٰ يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد؛ كيف، وذات الأوّل في نفسها ناقصة، والزائدة ليست بعينها الناقصة.

ولا يتأتّىٰ لأحد أن يقول: ذات الأوّل باقية وينضمّ إليها شيء آخر.

فإنّ الذي ينضمّ إليه إن لم يكن سواداً فما آشتدّ السواد في سواديته، بل حدث فيه صفة أخرىٰ؛ وإن كان الذي ينضّم إليه سواداً آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة، أو المحل، أو الزمان، وهو محال. وآتحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصوّر، لأنّهما إن بقيا اثنين فلا آتّحاد؛ وكذا الحال إن انتفيا وحصل غيرهما، أو آنتفىٰ أحدهما وحصل الآخر.

فقد علم، أنّ آشتداد السواد ليس ببقاء سواد وآنضمام آخر إليه، بل بآنعدام ذات الأوّل عن الموضوع وحصول سواد آخر أشدّ منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين، وعليه القياس في التضعّف.

*إذا تحقّق هذا، فعلم أن لا حركة في الوجود، أمّا علىٰ طريقة القائلين

حركته في الطعوم، والكيفيّات الاخر والكميّات؛ وجميع هذه الحركة متحقّقة في الفواكه والأثمار المتحرّكة (غرر الفرائد ص٢٤١).

* قوله: «وربّما يعتقد أنّها عبارة عن تغيّر حال تلك المقولة» هذا أحد الأقوال في أنّ مقولة كذا فيها حركة، وهو القول بأنّ المقولة هي الموضوع للحركة فتكون الحركة في المقولة كالعرض في الموضوع (غرر الفرائد ص٢٤٠) وقد تقدّمت الوجوه الأربعة في بيان أن مقولة كذا فيها حركة.

* قوله: «إذا تحقّق هذا فعلم...» وببيان آخر أن القائلين بأصالة الماهيّة حيث توهّموا أنّ الوجود أمر اعتباري فليس في الخارج له تحقّق حتىٰ تتحرّك الماهيّة فيه، فموضوع الحركة محقّق عندهم، وما فيه الحركة منتفٍ. وبعبارة أخرىٰ أنّه لمّا علم معنى الاشتداد والتضعّف وعلم حال الماهيّة علم أنّ الماهيّة لا يتصوّر كونها متقوّمة وموجودة من دون الوجود حتىٰ يتصوّر توارد الوجود عليها، كما لايمكن أن تتحرّك الهيولىٰ في الصورة إذ ليس لها تقوّم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها فلا تزايد في الوجود ولا اشتداد لأنّ التزايد في الوجود هو حركة الماهيّة متوجّهة من وجود ناقص إلىٰ وجود أزيد منه، وعكس ذلك هو النقص أي حركتها من زائد إلى أنقص منه، والاشتداد في الوجود هو حركة الماهيّة من وجود ضعيف إلىٰ وجود أشدّ منه، وعكسه هو الضعف، وعلمت أنّ الماهيّة ليست

بأعتبارية الوجود مطلقاً وتكثّره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان، وأمّا علىٰ ماأخترناه فلما علمت سابقاً: أنّ الوجود ليس عرضاً قائماً بالماهيّة، بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته، بل هو عين الموضوع في نفس الأمر؛ فكيف يسوغ تبدّله مع بقاء ماهو عينه جعلاً وتحقّقاً؛ اللهم إلّا بأعتبار بعض الملاحظات العقلية.

*وأيضاً يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرّك بالفعل مادام كونه متحرّكاً، لأنّ المتحرّك ليس له تلبّس في أبعاض زمان الحركة وآناته، بما فيه الحركة، فليس يمكن أن يتحرّك الشيء فيما لا يتقوّم هو إلّا به. كالوجود والصور الجوهرية. وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه ـ إن شاء الله ـ.

*وهم وتنبيه

ربّما يتوهّم أنّه لو كان معنىٰ وقوع الحركة في شيء ماذكر لزم أن لا تتحقق حركة في مقولة، لأنّ الانتقال من فرد مما فيه الحركة إلىٰ آخر انّما يتصوّر إذا كان

متقوّمة من دون الوجود.

وأمّا عند القائلين بأصالة الوجود فليس الموضوع متحقّقاً حتىٰ يتحرّك في الوجود فالقولان متعاكسان في الحكم.

* قوله: «وأيضاً يلزم من الحركة...» لمّا كان علىٰ هذا التقدير المتحرّك عين مافيه الحركة فما دام كونه متحرّكاً يزول الوجود المتحرّك آناً فآناً، ويحدث وجود آخر آناً فآناً. وذلك لأنّ الوجود متحرّك. وما فيه الحركة كان الوجود أيضاً، والحركة لاتبقىٰ أجزاؤها زمانين لتصرمها وتجدّدها، فليس يمكن أن يتحرّك الشيء في مالا يتقوّم هو إلّا بذلك الشيء كالوجود والصور الجوهرية؛ يعني أنّ المادة أي الهيولىٰ لاتتقوّم إلّا بالصور الجوهرية لأنّ الصورة مقوّمة وجودها لأنّها شريكة العلّة المفارق أي السبب الأصل في وجود الهيولىٰ كما ثبت في النمط الأوّل من الإشارات. فكيف كان للهيولىٰ بدون الصور الجوهرية تحقّق حتىٰ تتحرّك في الصور الجوهرية، وعلىٰ هذه المثابة حركة شيء مثلاً الماهيّة في الوجود. وفوق هذا كلام في الحركة الجوهرية أي حركة المادة في الصورة الجوهرية علىٰ مايأتي تحقيقه.

* قوله: «وهم وتنبيه...» الوهم يردّ معنى الحركة في المقولة الذي هو مختار الشيخ والخواجة وغيرهما من أساطين الفلسفة من اعتبار المحل الواحد الثابت إلىٰ حالّ فيه غير قارّ علىٰ ماعلمت.

للأفراد وجود بالفعل، وليس كذلك، وإلّا لزم تشافع الآنات، وانحصار مالا يتناهىٰ من الموجودات المترتّبة بين حاصرين.

*فيزاح بأنّ تلك الأفراد وإن لم تكن موجودة متميّزة بالفعل، لكنها موجودة بالقوّة القريبة من الفعل، بمعنىٰ أنّ أيّ آنٍ فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبّس المتحرّك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه.

*وردّ هذا، بأنّه يلزم أن لايكون للمتحرّك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل، ولا للمتحرّك الكمّي كمّ بالفعل، وهو باطل بالضرورة.

وحاصل الوهم أنّ انتقال المحل الواحد الثابت في جوهره من فرد المقولة التي فيها الحركة إلىٰ فرد آخر منها انّما يتصوّر ويتحقّق إذا كانت أفراد المقولة متحقّقة بالفعل حتىٰ يصحّ أن يكون المحل الواحد منتقلاً من فرد إلىٰ أفراد المقولة، ولمّا كان وجود الأفراد بالفعل مستلزماً لوجود الآنات حتىٰ يكون في كلّ آن فرد من المقولة موجوداً متحقّقاً لزم تشافع الآنات أي انضمام بعضها مع بعض أوّلاً، وانحصار مالا يتناهىٰ من الموجودات المترتبة بين حاصرين ثانياً، وانحصار مالا يتناهىٰ بين الحاصرين محال. وإنّما يلزم الثاني أيضاً لأنّ الحركة من المبدأ إلى المنتهىٰ مقدار، وكل مقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية. هذا قول الوهم.

وأقول: إنّ الآن طرف الزمان، ويتحقّق بالسكون، وتشافع الآنات علىٰ ماذهب إليه المتوهّم هو في الحقيقة تشافع السكونات. فخرج البحث عن الموضوع إلىٰ غير الموضوع لأنّ تشافع السكونات أي الآنات ليس بحركة والبحث عن الحركة في المقولة. ثمّ إنّ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوّة، وليست الانقسامات المفروضة حاصلة فيه بالفعل، فليس انحصار مالا يتناهىٰ بين الحاصرين.

* قوله: «فيزاح بأنّ تلك الأفراد...» الإزاحة هي التنبيه علىٰ ردّ الوهم. ولكن التنبيه الحقيقي هو قول المصنّف من أنّ الحق في المقام أنّ أفراد المقولة ...الخ. وأمّا ماأراده هذا القائل في إزاحة الوهم، وكذلك ما قاله الدواني فيها فليسا بتامين. وأمّا بيان ماأراد المُزيح فهو أنّ الوهم لما ذهب إلىٰ أنّ معنىٰ وقوع الحركة في المقولة علىٰ الوجه المذكور مستلزم لأن يكون للأفراد وجود بالفعل تصدّىٰ هذا البعض لإزاحة الوهم بأنّ تلك الأفراد ليست بموجودة متميّزة بالفعل حتىٰ يلزم تشافع الآنات، بل تلك الأفراد موجودة لا بالفعل المحض بل بالقوة القريبة من الفعل بمعنىٰ إن انقطعت الحركة في أيّ آن كان المتحرّك متلبّساً في ذلك الآن بفرد مخصوص من تلك الأفراد، فمتىٰ انقطعت الحركة يصير الفرد موجوداً متميزاً بالفعل، وأمّا مادام كون الموضوع أي المتحرّك في المقولة متحرّكاً فليس فرد من أفراد تلك المقولة بموجود متميّز بالفعل، فلم يلزم تشافع الآنات.

* قوله: «وردّ هذا بأنّه يلزم...» لمّا كان ذلك البعض تصدّىٰ لإزاحة الوهم بعدم فعلية أفراد المقولة

*وأجاب عنه العلامة الدواني: «بأنّ المتحرّك انّما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسّط بين تلك الأفراد، وذلك التوسّط حالة بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو أنّ الجسم لايخلو عن تلك الأعراض والتوسّط فيها، وأمّا أنّه لايخلو من أفرادها بالفعل فليس ضرورياً ولا مبرهناً عليه، بل البرهان ربّما اقتضىٰ خلافه» هذا كلامه.

*ولايخفىٰ مافيه، فإنّ المتحـرّك في الأين مما أحـاط به جسم في كلّ زمان

مالم تنقطع الحركة لزم على ذلك الفرض أن لايكون للمتحرّك الأيني في حال الحركة أين بالفعل. وكذا لزم أن لايكون للمتحرّك الكمّي كمّ بالفعل لأنّه توهّم أنّ أفراد المقولة في حال حركة المتحرّك في المقولة ليست بموجودة متميّزة بالفعل فلزم خلوّ المتحرّك الأيني في حال الحركة من المكان: وكذا لزم خلوّ المتحرّك الكمّي في حال الحركة عن الكمّ لأنّه مالم تنقطع الحركة الأينية لم يتحقّق أين بالفعل، وكذا ما لم تنقطع الحركة الكمّيه لم يتحقّق كمّ بالفعل على ما توهّمه ذلك المزيح للوهم.

* قوله: «وأجاب عنه العلّامة الدواني...» الدواني يردّ الرادّ ويؤيّد المزيح، وجوابه قريب ممّا أتىٰ به ذلك البعض في الإزاحة كما لايخفىٰ. أو أنّ الضمير المخفوض في قول المصنّف: «وأجاب عنه العلّامة الدواني» راجع إلى الوهم رأساً، أي أجاب الدواني عن الوهم بقوله إنّ المتحرّك ...الخ.

وحاصل جوابه أنّ المتحرّك في حال الحركة متّصف بتوسّط بين تلك الأفراد ومتلبّس به بحيث لايكون حصول تلك الأفراد له بالقوّة المحضة حتىٰ يلزم أن لايكون للمتحرّك الأيني في زمان الحركة مكان، وللمتحرّك الكمّي كم، وبحيث لايكون حصول تلك الأفراد له بالفعلية المحضة أي الموجودة المتميّزة بالفعل حتىٰ يلزم تتالي الآنات وتشافعها، بل متلبس ومتّصف بالتوسّط بين تلك الأفراد، وذلك التوسّط حالة بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، والقدر اللّازم الضروري من اتّصاف المتحرّك بأفراد المقولة هو أن لايكون حال الحركة خالياً منها بمعنى اتّصافه بالتوسط المذكور وليس بضروري اتّصافه بتلك الأفراد بالفعل، وليس ذلك الاتّصاف بالفعل مبرهناً ولا ضرورياً بل لعلّ البرهان اقتضىٰ خلاف الاتصاف بالفعل أي اتّصاف المتحرّك بتلك الأفراد الموجودة المتميّزة المتحصّلة بالفعل.

* قوله: «ولا يخفى مافيه...» إشكال علىٰ جواب الدواني. وتقريره أنّ المتحرّك في الأين له أين بالفعل في كل زمان حركته لأنّه ممّا أحاط به جسم في كلّ زمان حركته والأين هو المكان وهو إحاطة السطح الباطن للجسم الحاوي على السطح الظاهر للجسم المحوي، فذلك الجسم الذي أحاط المتحـرّك هو الجسم الحـاوي، وحيث إنّ الحاوي محيط بالمتحرّك في كلّ زمان حركته فبالضرورة للمتحرّك أين بالفعل في كلّ زمان حركته وإلّا لزم الخلاء، وذلك لأنّ الخلاء هو البعد الموهوم الخالي من مشاغل وقد ثبت بطلانه بالبراهين القاطعة. ولو لم يتحقّق الأين تحقّق ذلك البعد الخالي.

حركته. فبالضرورة له أين بالفعل وإلّا فيلزم الخلاء وهو محال. *وأيضاً الأفلاك غير منفكّة عن الحركة الوضعية، فيلزم أن لايكون لها وضع في وقت أصلاً.

*فالحقّ في هذا المقام أنّ أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الأفراد الآنية، *بل لها أفراد آنية هي معيار السكون، وأفراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع، *بل هي عينها كما رآه بعضهم، فحينئذ

---

* قوله: «وأيضاً الأفلاك غير منفكّة...» إيراد آخر على الدواني. وتقريره أنّ الدواني ذهب إلىٰ أنّ المتحرّك في حال الحركة متّصف بالتوسّط بين أفراد المقولة. وفسّر التوسّط بقوله: «حالة بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل» فعلىٰ هذا ماكانت حركته على الدوام كالفلك حركةً وضعيّة لزم أن لايكون له وضع بالفعل في وقت أصلاً لأنّه دائم الحركة، والمتحرّك مادامت الحركة له الاتّصاف بالتوسّط بين أفراد مقولة الوضع، والتوسّط لم يكن فعلاً محضاً بل حالة بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل فلم يكن له وضع بالفعل قط وهو كما ترىٰ.

* قولـه: «فالحق في هذا المقام...» هذا تحقيق أنيق جدّاً. تقريره: أنّ للمتحرّك مادام كونه متحركاً فرداً واحداً زمانياً متّصلاً غير قارٍ من تلك المقولة التي تقع فيها الحركة، وهذا الفرد الزماني كخطٍّ واحد تفرض فيه أطراف عديدة، وتلك الأطراف نقط مفروضة كان الخطّ متضمّناً لها إلّا أنّ الخطّ امتدادٍ قارٍ، وذلك الفرد الزماني غير قارٍ، والأفراد الآنية الزمانية المفروضة في ذلك الفرد الزماني كتلك النقط المفروضة في الخطّ، وليست أفراد المقولة منحصرة في الأفراد الآنية التي فرضها المتوهّم وإن كانت للمقولة أفراد آنية ولكنّها أنّها تتحقّق بالفعل بالسكون. فما دامت الحركة باقية لاتحصل الآنات بالفعل، ومع تحقّق الحركة لاتتحقّق الآن فلا تحصل الأفراد الآنية بالفعل. ولا يخلو المتحرّك في أي جزء زمان الحركة من فرد من أفراد تلك المقولة. فالفعليّة في أفراد المقولة متحقّقة. فالمتحرّك متّصف في كلّ جزء من أجزاء زمان الحركة بفرد من أفراد المقولة واقعاً، لا أنّه متّصف بالتوسّط بين تلك الأفراد. وكذلك لايلزم تتالي الآنات لأنّ الآنات الفعلية مفروضة لا أنّها متحقّقة خارجاً. وكذلك لايلزم تتـالي الآنيات أي أفراد المقولة المفروضة في كلّ آن. وكذا لايلزم انحصار مالا يتناهىٰ بين حاصرين. كلّ ذلك لأنّه لايوجد فرد واحد آنيّ بالفعل حال الحركة.

* قوله: «بل له أفراد آنية هي معيار السكون» له ـ قدّس سرّه ـ تعليقة عليه ـ كما في نسخة مخطوطة من الأسفار عندنا ـ هكذا: «ولايلزم من ذلك كون السكون آنياً كما سبق إلى الوهم، على ما سيجيء تحقيقه في موضع يليق به إن شاء الله. منه رحمه الله».

* قوله: «بل هي عينها» أي بل الحركة بمعنى القطع عين تلك الأفراد الزمانية التدريجية وجوداً لا ماهيّة كما لايخفىٰ.

يكون للمتحرّك مادامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قارٍ ذو هوية متكمّمة اتصالية متضمّن لجميع الحدود المفروضة في الآنات، *نسبتها إليه نسبة النقط المفروضة إلى الخط. فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرّك بالفعل من دون فرض أصلاً، وأمّا الأفراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وأبعاضه فهي حصولها بمجرّد الفرض، فإذن لايلزم خلوّ الجسم عن المقولة المتحرّك فيها، ولاتتالي الآنات، ولا الآنيات، ولا انحصار مالا يتناهىٰ بين حاصرين، إذ لايوجد فرد واحد آني بالفعل حال الحركة فضلاً عن تشافع الآنيات أو كونها غير متناهية.

*وليس لك أن ترجع وتقول: فليكتف في اشتداد الوجود وتضعّفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لأنّ استمرار موضوع الحركة شرط للحركة، والفرد

---

* قوله: «نسبتها إليه...» أي نسبة تلك الآنات إلى ذلك الفرد الواحد الزماني. وإنّما قال أوّلاً: «أفراد زمانية تدريجية الوجود» وثانياً: «فرد واحد زماني متّصل غير قار» إشارة إلىٰ أنّ تلك الأفراد هذا الفرد في الواقع والحقيقة؛ فأسلوب البحث اقتضىٰ أن يأتي بالأفراد علىٰ هيئة الجمع أوّلاً، ثمّ بالإفراد علىٰ صورة الفرد ثانياً، فافهم.

* قوله: «وليس لك أن ترجع وتقول...» غرضه من ذلك هو أن يقال: انّكم كنتم لاتجوّزون اشتداد الوجود وتضعّفه، مستدلّين به علىٰ أنّه يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرّك بالفعل مادام كونه متحرّكاً، فلم لاتقولون بقوام الموضوع وثباته في اشتداد الوجود وتضعّفه علىٰ النحو الذي حقّقتم في الحركة في المقولة بأن يكون هاهنا فرد واحد متّصل متدرّج الحركة ذو هوية اتّصالية متضمّن لجميع الأفراد الوجودية، ويكون ذلك الفرد المتحرّك في الاشتداد هو الموجود أي الوجود نفسه ويشتد ويتضعّف؟

فأجاب عن ذلك بقوله: إنّ استمرار موضوع الحركة شرط للحركة، وإذا كان المتحرّك هو الوجود نفسه كان فرداً زمانياً لا استمرار له أصلاً، وللحركة لابدّ من استمرار موضوعها.

ثمّ لمّا كان هذا الجواب علىٰ ممشى المشاء، والمصنّف ـ قدّس سرّه ـ قائل بالحركة في الجوهر، وكان استمرار الموضوع شرطاً في الحركة الجوهرية أيضاً وهو يصحّح استمرار الموضوع فيها علىٰ هذا النحو من التحقيق. قال: وزيادة التوضيح موكولة إلىٰ تحقيق مباحث الحركة والزمان.

تذكرة. قد نبّهناك في أوّل التعليقة علىٰ هذا الفصل علىٰ أنّ معنىٰ عدم جواز الاشتداد والتضعّف في الوجود هو غير مسألة التشكيك بالشدّة والضعف في مراتب الوجود كما سيلقىٰ عليك بيانه في الفصل الآتي.

الزماني من الشيء لا آستمرار له أصلاً لا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان، وزيادة التوضيح موكولة إلىٰ تحقيق مباحث الحركة والزمان ـ إن شاء الله ـ.

فصل ٥

*في الشدّة والضّعف

لعلّك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أنّ كلّ *متمائزين في الوجود أو العقل فتمايزهما وآفتراقهما إمّا بتمام ماهيّتهما من دون آشتراك ما جوهري بينهما، أو بشيء من سنخ الماهيّة بعد آشتراك طبيعةٍ مّا جوهريةٍ بينهما، فالمشترك جنس والمعيّنات فصول محصّلات لطبائع نوعية، والتركيب تركيب اتحادي؛ أو بأمور عرضية بعد آتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة، والمتحصّل أفراد شخصية أو صنفية، والتركيب تركيب اقتراني.

*ولا أجدك ممن تفطّنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراق *ينقدح به الحصر، وهو أنّ الافتراق ربّما لايكون بتمام الماهيّة، ولا ببعض منها، ولا بلواحق

---

* قوله: «فصل في الشدّة والضعف» سواء كانت الشدّة والضعف في الوجود أي في مراتبه، أو في الماهيّة، وإن كان الحق هو الأوّل.

ثمّ إنّ المصنّف أتىٰ ببعض الوجوه من التمايز في المقام، ولم يذكر جميع الوجوه. ومن تلك الوجوه أن تميز المحيط عن المحاط انّما هو بالتعيّن الإحاطي لا بالتعين التقابلي كما حقّق في تمهيد القواعد لصائن الدين عليّ في شرح قواعد التوحيد (ص٥٤ ط١ من الطبع الحجري). وكذلك لم يذكر جميع وجوه المركب كالتركيب الامتزاجي مثلاً. وإنّما مطمح نظره في الفصل بيان التركيبين: التركيب الاتّحادي، والتركيب الاقتراني، على البيان الذي في الكتاب.

* وقوله: «متمائزين في الوجود» أي في الخارج بقرينة قوله أو العقل. وقوله: «أو بتمام ماهيّتهما» كالأجناس العالية مثلاً.

* قوله: «ولا أجدك ممّن تفطّنت...» يعني القول بأصالة الماهيّة والتشكيك في نفس الماهيّة بأن تكون مختلفة المراتب بالكمال والنقص، خلافاً للمشّاء كما يأتي تفصيله في هذا الفصل.

* وقوله: «وينقدح به الحصر» أي الحصر المذكور من أنّ كل متمائزين في الوجود أو العقل ...الخ.

زائدة عليها، بل بكمال في نفس الماهيّة بما هي هي ونقص فيها، بأن تكون نفس الماهيّة مختلفة المراتب بالكمال والنقص، ولها عَرْض بالقياس إلىٰ مراتب نفسها وراء مالها من العَرْض بالقياس إلىٰ أفرادها المتضمّنة لها ولغيرها من الفصول واللّواحق.

وهذا ممّا وقع فيه الاختلاف بين الفريقين، فأحتجّت اتباع المشّائية علىٰ بطلانه، بأنّ الأكمل إن لم يكن مشتملاً علىٰ شيء ليس في الأنقص فلا آفتراق بينهما، وإن آشتمل علىٰ شيء كذا فهو: إمّا معتبر في سنخ الطبيعة فلا آشتراك بينهما، وإمّا زائد عليها فلايكون إلّا فصلاً مقوّماً أو عرضياً زائداً.

وهذا الاحتجاج مع قطع النظر *عن آنتقاضه بالعارض رديء جدّاً، بل هو مصادرة على المطلوب الأول، إذ الكلام في أنّ التفارق قد يكون بنفس ماوقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه.

*وأيضاً الاختلاف بين السوادين مثلاً إذا كان بفصل، فالفصل الذي يميّز أحدهما عن الآخر ليس بمقوّم لحقيقة السواد، وإلّا لم يكن *مميّزاً له بل هو فصل مقوّم له مقسّم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما علىٰ هذا التقدير، *ولاشكّ أنّ الفصل عرضي لماهيّة الجنس ومفهومه خارج عنها، فحاله بالقياس

---

* قوله: «عن انتقاضه بالعارض» يعني بالعارض الوجود لأنّه عارض الماهيّة، ووجه الانتقاض بالوجود ظاهر.

* قوله: «وأيضاً الاختلاف بين السوادين...» هذا جواب آخر من الاشراقيّة عن المشّائية. ثمّ يستفاد من هذا الجواب دليل برأسه علىٰ ماذهب إليه الإشراقيّون كما لايخفىٰ.

* قوله: «مميّزاً له، بل هو فصل مقوّم له مقسّم...» ضمير له في الموضعين يرجع إلىٰ أحدهما في قوله يميّز أحدهم عن الآخر. وأمّا أنّه فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما فذلك كالناطق المقوّم للإنسان المقسم للحيوان إلى ناطق وغير ناطق.

* وقوله: «ولا شكّ أنّ الفصل عرضي لماهيّة الجنس» وإن كان ذاتياً لماهيّة النوع، فإنّ شيئاً واحداً يجوز أن يكون كلّ واحد من الكلّيّات الخمس علىٰ حيثيات مختلفة. قال المحقّق الطوسي في شرحه علىٰ منطق الإشارات: «كلّ واحد من الخمسة انّما يكون واحداً منها بالقياس إلىٰ شيء فإنّ الجنس جنس لشيء، والنوع نوع لشيء، ولا يمتنع أن يكون ماهو جنس لشيء نوعاً لغيره، وكذلك البواقي. وقد يتمثّل في هذا الموضع باللّون: فيقال إنّه جنس للأسود، فصل للكيف، ونوع للمتكيّف

إلىٰ ماهيّة الجنس كحال سائر العرضيات، فإذا كان الاشتداد والتامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت *فيما وراء السواد وقد فرض فيه.

*أجابوا عن ذلك: بأنّ الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول ـ كالأسود ـ علىٰ معروضات مبدأ الاشتقاق ـ كالسواد مثلاً ـ، لأجل اشتمال بعضها علىٰ فرد من أفراد المبدأ له تامية في حدّ فرديته الغير المشتركة، وبعض آخر علىٰ فرد منها ليس كذلك أيضاً بحسب نفس هويته، مع عدم التفاوت بين أفراد المبدأ بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها. فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديدة والضعيفة مطلقاً، وإنّما المشكّك مفهوم الأسود علىٰ معروضي الفردين المختلفين شدّةً وضعفاً في حدّ هويتهما الفرديتين؛ وفصول السواد وإن كانت ماهيّتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهيّة السواد الذي هو الجنس، لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي، فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتاً في غير معنى السواد.

وأنت تعلم، أنّ القول «بأنّ الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما، بل التفاوت انّما هو بين الجسمين المعروضين لهما» فيه بعد عن الصواب. كيف، وإذا كان الاختلاف الذي

بوجه، ولهذا الملوّن بوجه آخر، وخاصة للجسم، وعرض عامّ للحيوان. وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور، ولكن لايناقش في الأمثلة (ص ٣٠ ط الشيخ رضا).

* قوله: «في ماوراء السواد» ذلك الوراء هو الفصل أي فصل السواد وفصل السواد ليس بسواد، فتدبّر.

* وقوله: «أجابوا عن ذلك...» أي أجاب المشّاء عن جواب الإشراقية. وحاصل هذا الجواب أنّ اختلاف السوادين بالأسودين أي بين الجسمين المعروضين للسوادين. مبدأ الاشتقاق هو السواد مثلاً. والاشتقاق هو الأسود مثلاً. ومعروضات مبدأ الاشتقاق هي الأجسام. فقوله كالأسود مثال للعرضي المحمول، وقوله كالسواد مثال لمبدأ الاشتقاق.

وقوله: «لكنّها ممّا يصدق... بحسبها» الضمير في لكنّها وفي بحسبها راجع إلى الفصول. وقوله: «وأنت تعلم...» جواب عن قول المشّاء أي عن جوابهم من أنّ الذي يقال بالتفاوت ...الخ.

بين المبدأين موجباً لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضياً لاختلاف صدق المبدأ على الفردين، بل هذا أقرب.

ومن حججهم في هذا الباب: أنّ ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسّط ليسا نفس الذات؛ وكذا إن كانت كلاً من الناقص والمتوسط. فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها.

وهذا غير مجدٍ في الحقيقة النوعية. فإنّ مالا يحتمل التعميم والتفاوت *انّما هي الوحدة العددية. *وأمّا الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول: الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة: الزائد والناقص والمتوسط.

فإن قلت: الكلّي الطبيعي موجود عندهم في الخارج. فالأمر المشترك *بين المراتب الثلاث موجود في الخارج، وإن كان ظرف عروض الاشتراك له إنّما هو الـذهن، فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد والمشخّصات أهو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص والمتوسّط؟ وعلىٰ أيّ تقدير فلا يكون مطابقاً للجميع ولا مقتضياً إلّا لمرتبة معينة من المراتب، فتكون البواقي من المراتب مستندة إلىٰ أمر خارج عن الطبيعة المشتركة. فيلزم خرق الفرض.

قلت: الكلّي الطبيعي علىٰ ما تصوّرته انّما يتحقّق في المتواطي من الذاتيات، فإنّ الماهيّة التي إذا جرّدت عن الزوائد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها تنحصر في المتواطيات، والمشكّك ليس من هذا القبيل، بل كلّ مرتبة توجد

---

* قوله: «إنّما هي الوحدة العددية» سواء كانت فرداً عنصرياً، أو فرداً عقلانياً كربّ النوع فإنّه وإن كان متعلّقاً بالكثيرين ولكنّه لايحتمل التعميم أيضاً، فافهم.

* وقوله: «وأمّا الوحدة المعنوية...» تشمل هذه الوحدة الأجناس والأنواع، فقوله: «فللخصم أن يقول الحقيقة النوعية...» تعيين لأحد أقسام الوحدة المعنوية فإنّ ماهو يعتنىٰ به ويبحث عنه في المقام هو الوحدة النوعية لأنّ الوحدة الجنسية لاتحصّل لها في الخارج حتىٰ تكون لها حدود ثلاثة كاملة متوسطة ناقصة.

ثمّ العبارة في أكثر النسخ التي عندنا فهي كما نقلناها أعني «بالوحدة المعنوية»، وفي بعضها جاءت العبارة هكذا: «الوحدة النوعية» مكان الوحدة المعنوية.

* قوله: «بين المراتب الثلاث» يعني بالمراتب الثلاث، الكاملة والمتوسّطة والناقصة.

منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعدّدة. لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جرّدها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن، وكذا حال مرتبة أخرىٰ له أيضاً؛ وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التامية والنقص بمنزلة واحدة، فلا تعرض لواحدة منها الكلّية بالقياس إلىٰ جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب؛ نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام، وهو الإبهام بالقياس إلىٰ تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الإبهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هويّاتها.

تنبيه *تفصيلي

ضابط الاختلاف التشكيكي علىٰ أنحائه، هو أن يختلف قول الطبيعة المرسلة علىٰ أفرادها بالأولوية أو الأقدمية أو الأتمية الجامعة للأشدّية والأعظمية والأكثرية. والخلاف بين شيعة الأقدمين وأتباع المعلّم الأوّل من المشّائين في أربع مقامات:

الأوّل: أنّ الذات أو الذاتي بالقياس إلىٰ أفراده، أيمتنع أن يكون متفاوتاً بشيء من أنحاء التشكيك، سواء كان بالأولوية وعدمها، أو بالتقدّم والتأخّر، أو بالكمال والنقص، أم يمكن فيها ذلك أصلاً؟ ومن المتأخّرين من ادّعى البداهة *واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالأوّلين في الذاتيات، وهو مستبعد جدّاً، *وقد غفل عن أنّ الأنوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس والأقدمين بعضها علّة

---

* قوله: «تنبيه تفصيلي...» ذكر هذه المقامات الأربعة في تعليقة علىٰ شرح حكمة الإشراق حيث قال: «اعلم انّ الخلاف بين المصنّف وأتباع المشّائين في أربع مقامات كما هو المشهور...» (ص٢٣٦ ط١ چاپ سنگى) ويعني بالمصنّف الشيخ الإشراقي، وعبر عنه هاهنا بشيعة الأقدمين.

* قوله: «واتفاق الجميع» منصوب معطوف على البداهة. وقوله: «في نفي التشكيك» صلة لقوله ادّعىٰ.

* وقوله: «وقد غفل...» سيأتي استيفاء الكلام في هذا المطلب الأسنىٰ والنكتة العليا في تفصيل المقام الرابع.

للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم.

*والثاني أنّ التشكيك بالأشدّية والأضعفية، أيُوجب الاختلاف النوعي بين أفراد مافيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا، بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض *وإن لم يجز بين الجميع؟

والثالث: أنّ التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكمّ، أهما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه، وإن لم يسمّ بأسم واحد من أسامي التفضيل وأدوات المبالغة؟

والرابع: أنّ الاختلاف بالشدّة والضّعف والكمال والنقص أينحصر في الكمّ والكيف، أم يتحقّق في غيرهما مثل الجوهر؟

فالمشّاؤون ذهبوا إلىٰ أوّل الشقّين المذكورين في كلّ من هذه المقامات الأربعة، *والرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع، فلنذكر القول في كلّ منها.

---

* قوله: «والثاني أنّ التشكيك...» المقام الثاني هو الاختلاف بين المشّائين والرواقيين في التشكيك بالأشدّية والأضعفية خاصة لا في غيرها كالأولوية والأثبتية ونحوها. فالمشّاؤون ذهبوا في التشكيك بالأشدية والأضعفية إلىٰ أنّه يوجب الاختلاف النوعي بين أفراد مافيه الاختلاف كأفراد السواد. وإذا كانت الأفراد أنواعاً كان منشأ اختلافها فصولها كاختلاف أنواع الحيوان من الإنسان والإبل والبقر والغنم ونحوها مثلاً.

وذهب الرواقيّون إلىٰ أنّ التشكيك بالأشدّية والأضعفية لا يوجب الاختلاف النوعي علىٰ وجه الإطلاق كما ذهب إليه المشاء. بل يجوز الاتّفاق النوعي بين بعض أفراد مافيه الحركة بأن تكون الأفراد أصناف نوع واحد مثلاً. فالسواد الحاصل للموضوع المتحرّك كان من بدوه إلىٰ ختمه كله سواداً، غاية الأمر أنّ له مراتب شديدة وضعيفة لا أنّ كل مرتبة منه نوع مخالف لمرتبة أخرىٰ.

* وقوله: «وإن لم يجز بين الجميع» ضمير لم يجز راجع إلى الاتفاق النوعي، أي وإن لم يجز الاتفاق النوعي بين جميع ماوقع فيه الحركة من أوّل حركة الموضوع إلىٰ آخر حركته كما في تحرّك الموضوع من الخضرة إلى الحمرة، ومنها إلى السواد بالسلوك الاشتدادي علىٰ ما يأتي تفصيله عن قريب في قوله وأمّا المقام الثاني فالحق فيه ماذهب إليه الرواقيون ...الخ.

* قوله: «والرواقيون إلى الآخر منهما» في أوائل المجلّد الثاني من كشكول الشيخ بهاء الدين العاملي ماهذا لفظه: «كان تلامذة أفلاطون ثلاث فرق: وهم الإشراقيون، والرواقيّون، والمشّائيون: فالإشراقيون هم الذين جرّدوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات أنوار

أمّا المقام الأوّل فنقول: إنّك لما تيقّنت أنّ الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل، وهي في جميع الأشياء بمعنى واحد، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات، ولا بالهويات التي هي مغائرة للذات، بل بالهويات التي هي عين الذات؛ وقد مرّ أيضاً أنّ الجاعلية والمجعولية لا تتحقّق إلّا في الوجودات دون الماهيّات الكلّية، فاحكم بأنّ أفرادها المتعيّنة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة، المتقدّمة بعضها علىٰ بعض بالذات والماهيّة، مختلفةٌ بأنحاء الاختلافات التشكيكية، من الأولوية وعدمها، والتقدّم والتأخّر، والقوّة والضعف.

*وممّا ينبّه علىٰ ذلك، أنّ أجزاء الزمان متشابهة الماهيّة، مع تقدّم بعضها علىٰ بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

وممّا احتجّ به «شيخ الإشراق» في إثبات هذا المطلب قوله *في كتاب المطارحات وهو: أنّ المقدار التامّ والناقص مازاد أحدهما على الآخر بعرض، ولا فصل مقسّم للمقدار فإنّه عرضي أيضاً لما يقسّمه، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار، وليس الزائد خارجاً عن المقدار، بل مازاد به هو كما ساوىٰ به في الحقيقة،

الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من غير توسط العبارات وتخلل الإشارات.

والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته.

والمشائيون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقون منه فرائد الحكمة في تلك الحالة، وكان أرسطو من هؤلاء.

وربّما يقال إنّ المشّائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب أرسطو لا في ركابه» (ص١٧٣ ط نجم الدولة).

* قوله: «وممّا ينبّه علىٰ ذلك أنّ أجزاء الزمان» ومن هنا قال المتألّه السبزواري في اللآلي (ص١٢٦ من الطبعة الأخيرة بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه):

مثل الزمان ان مابه افترق متّحد بنفس مابه اتفق

وإنّما قال: «ممّا ينبّه علىٰ ذلك» لأنّ المثال لايوافق الممثّل حقيقة لأنّ أجزاء الزمان ليست بعضها أشدّ هوية من الأخرىٰ بخلاف وجود العلّة بالنسبة إلىٰ معلولها. ولذلك قال صاحب اللآلي أيضاً مثل الزمان، فتبصّر.

* قوله: «في كتاب المطارحات» راجع إلى الصفحة ٢٩٩ من الطبعة الأولىٰ منه حيث قال: «فإنّا قد بيّنّا أنّ المقدار التامّ والناقص ...الخ.

فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر إلّا بكمالية الخط ونقصه، وكذا بين السواد التامّ والناقص، فإنّهما اشتركا في السوادية وما افترقا في أمر خارج عن السوادية، فصلاً كان أو غيره، فإنّ التفاوت في نفس السوادية.

*واعترض عليه: بأنّ طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة، والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وإن كان فيه، فإنّ ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت، *لأنّه بنفس المقدارية المختصّة بكلّ منهما في حدّ فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على أبعاد محدودة إلى حدود معيّنة، وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية، تابع لها من جهة استعدادات المادّة وانفعالاتها المختلفة.

*فكلّ من الطويل والقصير من الخطين إذا لوحِظَ من حيث طبيعة الخط كان كلّ منهما طولاً حقيقياً يضاهي آخر في أنّه بعد واحد، ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلاً؛ وإذا لوحظ مقيساً إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلاً إضافياً يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيغورياس

---

* قوله: «واعترض عليه بأنّ طبيعة المقدار...» المعترض هو أُستاذ المصنّف السيّد الميرداماد في كتاب التقديسات، فإنّه قد نقل عبارة الشيخ الإشراقي هذه من المطارحات، وعبارة أُخرى منه من كتابه حكمة الإشراق، ثمّ تصدّى للاعتراض عليها بقوله: «حكومة، فأمّا متشبثات أولئك الأقوام من أنّ المقدار التامّ والناقص ـ إلى قوله ـ وأنّ حدّ الحيوان هو أنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك ـ إلى آخره ـ فواهنة الأساس موهونة البنيان فإنّ المقدارين الزائد والناقص...».

فما في التقديسات من قوله: «من أنّ المقدار التامّ ـ إلى قوله: «وأنّ حدّ الحيوان» عبارة المطارحات، ومن قوله وأنّ حدّ الحيوان ـ إلى قوله: فواهنة الأساس من عبارة حكمة الإشراق فارجع إلى التقديسات، ولكن التقديسات لم يطبع بعد. وإنّما لم يصرّح باسم المعترض لأنّ اعتراضه غير مرضي عنده فلم يحبّ التصريح باسمه. ولكنّه في تعليقاته على شرح حكمة الإشراق نقل كلام أُستاذه الأمير الأجلّ من التقديسات، ثمّ تصدّى للردّ عليه بقوله فأقول فيه نظر إذ كما أنّ اختلاف الأفعال والآثار الذاتية ...الخ.

* قوله: «لأنّه بنفس المقداريّة...» الضمير راجع إلى التفاوت في قوله: «والتفاوت بينهما ليس...».

* قوله: «فكلّ من الطويل والقصير من الخطّين إذا لوحظ من حيث...» هذه العبارة هي المصحّحة في المقام، وقد نقلت في النسخ على وجوه أُخرى. وعبارة التقديسات هكذا: «فالخط الطويل والخط القصير إن لوحظا من حيث طبيعة الخطّيّة أي البعد الواحد...».

الشفـاء: «ولست أعني أنّ كمّية لاتكـون أزيد من كمّية وأنقص، بل إنّ كمية لاتكون أشد وأزيد في أنّها كمية من أخرىٰ مشاركة لها، وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي» انتهىٰ. *فالطول الحقّ لايقبل الأزيد والأنقص بل الطول المضاف، وكذلك حكم العدد.

*وقال أيضاً فيه: إعلم أنّ الكثير بلا إضافة هو العدد، والكثير بالإضافة عرض في العدد، وكذا طبيعة السواد والحرارة أيضاً في السوادات والحرارات علىٰ نسق واحـد، إنّما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهيّة المشتركة وسنخها. كما قال أيضاً: السواد الحقّ لايقبل الأشدّ والأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلىٰ آخر، وكلّ ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشدّ والأضعف في حقّ نفسه بل إنّما عند ما يؤخذ بالقياس، فلذلك كان تقابل الطرفين يعمّ الأوساط، ولا يزداد بذلك أقسام التقابل ولا ينهدم آشتراط التضادّ الحقيقي بغاية الخلاف.

فمعنى الأشدّية والأزيدية يرجع عند هٰؤلاء إلىٰ كون أحد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة، لا آزدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد، ولا بأكثرية ظهور آثار الكلّي في بعض الأفراد

---

* وقوله: فالطول الحق، والسواد الحق، الحق في الموضعين بمعنى الحقيقي أي الطول الحقيقي والسواد الحقيقي كذا.

* قوله: «وقال أيضاً فيه اعلم أنّ الكثير...» لايخفىٰ عليك أنّ سياق العبارة يحكي أنّ شيخ الإشراق قال في المطارحات أيضاً؛ ولكن مفاد العبارة صريح بأنّها في ردّ شيخ الإشراق لا أنّها من عباراته في بيان مرامه. فأقول: إنّ ضمير قال راجع إلى المعترض أي السيّد ميرداماد، وضمير فيه راجع إلى التقديسات وعبارة الكتاب من قوله: «واعترض عليه بأنّ طبيعة المقدار...» إلىٰ قوله: «واقعاً بالتشكيك» منقولة من التقديسات. وفعل إنتهىٰ إخبار المصنّف باتمام ماأراد نقله من التقديسات. والـظاهـر أنّ كتـاب التقـديسـات كان مفتوحاً عند صاحب الأسفار، فنقل أوّلاً اعتراضه بقوله «واعترض عليه بأنّ طبيعة المقدار...» فبعدما نقل تلك العبارة أراد أن ينقل عنه عبارته الأخرىٰ أيضاً فقال إخباراً عن صاحب التقديسات: «وقال أيضاً فيه...» من غير التفات إلىٰ أن سياق قوله: «وقال أيضاً فيه» لايناسب قوله المقدّم: «واعترض عليه...»، فتنبه.

ـ كما فسـرّه بعضهم ـ وإلّا لكـان كثير من الـذاتيات قابلاً للشدّة والضعف ـ كالإنسـان مثلاً ـ لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثرة وقلّة. *قالوا: ثمّ مجرّد ذلك ليس تشكيكاً، بل هو سبب لاختلاف صدق المشتقّ من الفردين علىٰ معروضيهما كما مرّ، فيؤول في الحقيقة إلى الأولوية.

والحـاصل: انّه لا يتحقّق عندهم في السوادين مافيه الاختلاف بينهما، بل يتحقّق في كلّ منهما مابه الاختلاف وهو فصله المنوّع له، بل إنّما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد مافيه الاختلاف وهو مفهوم الأسود، فإنّ أحدهما أوفر حظّاً ممّا يطلق عليه السواد، والآخر أقلّ حظّاً منه.

وعلىٰ هذا لايرد عليهم ماذكره الشيخ الإلهي في المطارحات بقوله: «وهؤلاء هم الذين يقولون إنّ السواد الأشدّ يمتاز عن السواد الأنقص بفصل، وإذا كان السواد له فصل مقسّم فيكون جنساً وهو واقع بالتشكيك، فبعض الجنس واقع بالتشكيك، *وقالوا لاشيء من الأجناس واقعاً بالتشكيك» ـ إنتهىٰ ـ.

وأمّا *المقام الثاني: فالحقّ فيه ماذهب إليه الرواقيون من الأقدمين وغيرهم

---

* قوله: «قالوا ثمّ مجرّد ذلك ليس...» كلمة ذلك تشير إلىٰ «كون أحد الفردين في نفسه...».

* قوله: «وقالوا لا شيء من الأجناس...» الواو حالية.

* قوله: «وأمّا المقام الثاني فالحق فيه...» قد اختار المصنّف في المقام الثاني مذهب الرواقيين أيضاً من أنّ التشكيك بالأشدّية والأضعفية لايوجب الاختلاف النوعي الذي ذهب إليه المشّائون، وأفضى البحث إلى الوجود لأنّه المطلب الأسنىٰ والمقصد الأعلىٰ في المقام.

واستدل علىٰ مختاره بأمرين: أحدهما ما أهدىٰ في المباحث السالفة من أنّ حقيقة الوجود ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول، بل تخالفها بحسب اختلاف درجاتها شدّةً وضعفاً.

والأمر الثاني ردّ مذهب المشّاء بما قالوا في الحركة في إبطال رأي ذيمقراطيس. وحاصل كلامه أنّ المشّاء قائلون بأنّ اشتداد الكيفيّات وتضعّفها ـ كما تقدّم في الفصل السابق ـ هو حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيّات، والموضوع الجسماني هو الجوهر. ثمّ إنّ المتحقّق عندهم أنّ الحركة الواحدة أمر شخصي ولها هوية اتّصالية من مبدأ المسافة إلىٰ منتهاها، وكانت أبعاض المتّصل الواحد وحدودها أيضاً متّحدة مع المتّصل الواحد بحسب الماهيّة النوعية كأجزاء الخطّ وأبعاضه، وكأجزاء السطح لأنّ كلّ جزء من الخطّ خطّ، وأبعاض السطح كلّها سطح، وهم قد ادعوا بداهة هذه الدعوىٰ أي كون أبعاض المتّصل الواحد متّحدة بحسب الماهيّة النوعية مع المتّصل. وقد أبطلوا بهذا المبنىٰ

لما ذكرنا أيضاً في حقيقة الوجود من أنّها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول، مع أنّ بعضها في غاية الشدّة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لاتزيد علىٰ مرتبتها في غاية الوهن والخسّة كوجود الحركة والهيولىٰ والعدد وأمثالها من ضعفاء الوجود.

وأيضاً إنّ المشّائين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعّفها بمعنىٰ حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما، ومن المتحقّق عندهم أنّ الحركة الواحدة أمر شخصي له هوية اتصالية من مبدأ المسافة إلىٰ منتهاها، *وأبعاض المتصل الواحد وحدودها أيضاً متحدة بحسب الماهيّة النوعية، وقد ادّعوا بداهة هذه الدعوىٰ في إبطال رأي ذيمقراطيس في مبادئ الأجسام، فيلزم من ذلك أن تكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسوّد الجسم متحدة في الماهيّة النوعية؛ *ولا استحالة في أنّ السلوك الاشتدادي يتأدّىٰ إلىٰ شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة، *ولكن ليس حصوله من جهة كونه

رأي ذيمقراطيس في مبادئ الأجسام.

بيانه: أنّ ذيمقراطيس وشيعته كانوا قائلين بأنّ الجسم مؤلّف من أجزاء صغار صلبة: والمشّائون أبطلوا مذهبهم هذا بأنّ الحركة الواحدة أمر شخصي منطبق على المسافة، وكلّ جزء منه ينطبق علىٰ تلك المبادئ، وتلك المبادئ أجزاء صغار صلبة، فلزم من انطباق أجزاء الزمان بها أن يقطّع الزمان تقطيعاً لاتكون تلك المقطّعات زماناً، بل آنات متتالية والحال أنّ أبعاض المتّصل الواحد وحدودها أيضاً متّحدة معه بحسب الماهيّة النوعية، هذا كلام المشّاء في الردّ علىٰ ذيمقراطيس في مذهبه المذكور. والمصنّف قد استنتج من كلام المشّاء بقوله: «فيلزم من ذلك...» يعني أنّ أبعاض المتّصل الواحد إذا كانت متّحدة بحسب الماهيّة النوعية لزم أن تكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسوّد الجسم متّحدة في الماهيّة النوعية.

* قوله: «وأبعاض المتّصل الواحد...» سواء كان ذلك المتّصل الواحد قارّاً، أو غير قارّ.

* قوله: «ولا استحالة...» هذا الكلام إلى المقام الثالث في بيان ما قاله في المقام الثاني أوّلاً بالإجمال علىٰ سبيل الفهرس والضابطة: «بل يجوز الاتّفاق النوعي بين البعض وإن لم يجز بين الجميع».

* وقوله: «ولكن ليس حصولها...» وفي بعض النسخ ولكن ليس حصوله، وكلّ واحد منهما صواب لأنّ الضمير راجع إلىٰ مصدر يخالف، وهو إمّا مخالفة أو خلاف.

ممّا فيه السلوك، *بل من جهة كونه مما إليه أو منه السلوك. *وإن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض، *فإنّ الفطرة حاكمة بأنّ الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف ولها أيضاً مراتب شديدة وضعيفة.

*وأمّا المقام الثالث: فالشدّة والضعف قد يعنىٰ بهما ما تعرفه الجماهير وتدلّ عليه أدوات المبالغة. *وإن كان موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوّة على

---

* وقوله: «بل من جهة كونه ممّا إليه أو منه السلوك» أي من الخضرة إلى الحمرة ومنها إلى السواد مثلاً.

* وقوله: «وإن كان نفسه ممّا يقع فيه السلوك» هذا الكلام لبيان قوله: «بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض.

* وقوله: «فإنّ الفطرة...» تفريع على قوله ولا استحالة ـ إلىٰ قوله: بين السواد والبياض. فجمع فيه الاتّفاق النوعي والاختلاف النوعي. ثمّ إنّ المصنّف ناظر في قوله: «والاستحالة في أنّ السلوك الاشتدادي إلى المقام قوله: وأمّا المقام الثالث» إلىٰ عبارات الشيخ الإشراقي في كتاب المشارع والمطارحات، حيث قال: «واعلم أنّه لا مانع من أن يكون السلوك الذي هو بحسب الاشتداد والضعف يتأدى إلىٰ واسطة تخالفهما في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض، فإنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ الحمرة في ذاتها ليست بسواد ضعيف ولا بياض، بل لكلّ واحد من السواد والبياض ضعيف يقع فيه أوّل شروع عند السلوك إليه وآخر تخلية عند السلوك عنه. وللواسطة أيضاً قد تكون مراتب، وكلامنا في مامثل البياض الناقص أو السواد الناقص لافي مامثل الحمرة، وظاهر للحسّ النسبة ما بين البياض والحمرة، ومابين البياض التام والناقص (ص٢٩٧ ط١).

* قوله: «وأمّا المقام الثالث...» في عباراته هذه ناظر إلىٰ ما أفاده القطب الشيرازي في شرحه علىٰ حكمة الإشراق، حيث قال الشيخ الإشراقي: «وكلام المشّائين في الأشد والأضعف مبنيّ على التحكم فانّ عندهم لايكون حيوان أشدّ حيوانية من غيره...» قال الشارح: «إمّا لأنّ العرف لايطلق الأشدّ على الجواهر، وليس بشيء لأنّ الحقائق لاتبتنىٰ على الإطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية...» (ص٢٣٦ ط١ من المطبوع الحجري).

* قوله: «وإن كان موضوعها الأصلي...» ضمير موضوعها راجع إلى الشدّة. ثمّ إنّه ناظر إلىٰ عبارات الشيخ الإشراقي في كتاب المشارع والمطارحات حيث قال: «الشدّة والضعف قد يقال ويعني بهما ـ باعتبار ما نوجبه اللّغات وعُرفُ الجماهير، وبحسب ما تدل عليه أداة المبالغة في كلّ لغة ـ الكمالية والنقص ـ وإن كانوا يقولون لفظ الشدّة والضعف عند التصريح علىٰ قوّة الشيء على الممانعة والتأنّي عن الانفعال أو علىٰ قلّة تأتي الممانعة والتأنّي، وذلك أمر آخر...الخ (ص٢٩٨ ط١).

المانعة ومنه نقل إلىٰ هذا المعنىٰ، ففي العرف لا يقال إنّ خطّ كذا أشدّ خطّية من خطّ كذا كما يقال سواد كذا أشدّ سوادية من سواد كذا، وكذا لا يقال هذا أخطّ من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك. فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بأنّ الشدّة والضعف يختصّ قبولهما بالكيفيات دون الكمّيات وغيرها، والكمّيات انّما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلّة لا غير.

ولا خفاء في أنّ التعويل علىٰ مجرّد اللّفظ وإطلاق أهل العرف قبيح من أربـاب العلوم العقلية، وليس من دأب الحكيم اقتبـاس الحقائق من العرفيات اللسانية؛ مع أنّ هذا القياس العرفي فاسـد في نفسـه، فإنـه وإن لم يطلق في العرف أنّ خطّ كذا أشدّ خطّية، لكنّه يقال إنّه أشدّ طولاً من خطّ كذا، ومفهوم الطول مفهوم الخطّ، فالشدّة هي الشدّة في الخطّ، وكذا يطلق أنّ هذا الخطّ أطول من ذاك أو أكبر منه مع أنّ المُطْلِق يسلم أنّ الطول نفس الخطّ.

وكذا في الكمّ المنفصل، اعتمدوا في نفي الأشدّية عنها علىٰ أنّه لا يقال في العرف عدد كذا أشدُّ عددية من كذا، ومع ذلك فقد اعترفوا بأنّه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا، والكثرة والعدد شيء واحد، فالكثرة شدّة في العدد. وعلىٰ ذلك فقس حال الضعيف فيهما.

*وقد فرّق بعضهم بين الشدّة والزيادة بأنّ الشدّة لها حدّ تقف عنده، بخلاف الـزيادة المقدارية والعددية، فإنّ الطول لا ينتهي إلىٰ حدّ لا يمكن تصوّر ماهو أطول منه، وكذا العدد. وأمّا السواد والحرارة وما يجري مجراهما فينتهي إلىٰ مالا يتصوّر ماهو أشدّ منه.

ويُرَدّ أوّلاً: بالمنـع من أنّ الكيفيات تنتهي إلىٰ حدّ لاتمكن الـزيادة عليه

---

* قولـه: «وقـد فرّق بعضهم...» ناظر إلىٰ عبارات القطب الشيرازي في شرحه على حكمة الإشـراق حيث قال: «... ومثـل أنّ الشدة انّما تطلق علىٰ زيادة في الماهيّة لها حدّ تقف عنده...» (ص٢٣٨ ط١ من المـطبـوع على الحجر). وإلىٰ مواضع من التلويحات أيضاً، منها قوله: «سؤال للأشدية حدّ تقف عنده...» (ص١٢ ط١).

بحسب نفس الأمر، *وإن كان الذي في الوجود لايكون إلّا متناهياً عند حدّ ليس في الوجود ماهو أشدّ منه، وهكذا الطول والكثرة من غير فرق.

وثانياً: بأنّ هذا علىٰ تقدير التسليم ممّا لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بأنّ كلّاً منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمة الأوّلية.

ومن هذا القبيل ماقالوا في الفرق بينهما: إنّ الزائد والناقص إنّما يقال فيما صحّت إليه الإشـارة إلىٰ قدر به المساواة وزائدٍ، وإلىٰ مايمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعضٍ زائدٍ؛ والأشدّ والأضعف ليس من هذا القبيل.

فعلىٰ تقدير المسامحة يقال لهم: إنّ *العدد متقوّم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد، وكلّ مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركّب من الأعداد الأخر، فالأربعة لاتتقوّم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنين، وإذا فصّل في العقل تبطل صورته وتحصل صورة أخرىٰ؛ فالتفاوت الذي يتصوّر بين الثلاثة والأربعة فبأيّ جزء من الأربعة تقع المساواة وبأيّ منها المفاوتة؟ وكيف يتأتىٰ تعيين قدر به التساوي *وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة؟

وأيضاً قالوا: التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحقّ أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة. فإنّ مابه الفضل في الكمّ المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة *مع هوية ناقصة ومع مساويها من تلك، ولذلك

---

* قوله: «وإن كان الذي في الوجود...» الواو وصليّة.

* قوله: «انّ العدد متقوّم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد...» الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء في تحقيق ماهيّة العدد. وقال فيه: قال الفيلسوف المقدّم ـ يعني به أرسطو ـ لاتحسبنّ أنّ ستّة ثلاثة وثلاثة، بل هو ستّة مرّةً واحدةً. (ص ٣٥٠ من الطبع الرحلي) وفي كشف المراد: «... وإلىٰ هذا أشار أرسطو بقوله لاتحسبنّ أنّ ستّة ثلاثتان بل ستّة مرّةً واحدةً» (ص١٠٤ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

* قولـه: «وآخر به التفاوت...» أي تعيين قدر آخر به التفاوت. وقوله: «والمقداري» أي الكمّ المتّصل. وقوله: «والعددي» أي الكمّ المنفصل.

* قوله: «مع هويّة ناقصة...» أي مع هويّة ناقصة ومع مساوي هذه الهويّة الناقصة، من تلك الهويّة الكاملة. ولذلك يتصوّر بين الناقصة ومساويها الاتّحاد في الوجود. وعلى هذا الأسلوب قولهُ وفي

يتصوّر بينهما الإتّحاد في الوجود، وفي الكمّ العددي بعض من هوية تامّة مباينة الماهيّة والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود، وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة، لا بشيء موهوم منها أو موجود فيها، بل بكلّية ذاتها الخاصة.

وهذا انّما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية، ويكون كلّ منهما متحصّلاً بفصل لايزيد علىٰ حقيقتها ووجودها، حتّىٰ يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصّة وكلّية ذاته الخاصّة أتّم وأشدّ من الآخر لا بجزئه المائز في الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

*فقد استوضح أنّ مناط الشدّة والضعف تباين الحقيقة النوعية، وكذلك الكثرة والقلّة مع ماذكر من الفرق، بخلاف الزيادة والنقصان، فإنّهما من توابع اختلاف التشخّصات وتفاوت الهويات.

*فيقال لهم: إنّا نسامح في مثل هٰذه الأشياء ونمكّن لهم في وضع الاصطلاح،

الكمّ العددي...». وقوله: «وفي الكيف... لا بشيء موهوم منها» أي كما في الكمّ المقداري. وقوله: «أو موجود فيها» أي كما في الكمّ العددي.

* قوله: «فقد استوضح أنّ مناط...» هذه العبارة تتمّة قول المشّاء ونتيجة ماقالوا من أنّ التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق أسامي مختلفة ...الخ. لا أنّها جواب المصنّف فإنّ جوابه هو قوله الآتي: فيقال لهم إنّا نسامح في مثل هذه الأشياء ...الخ. أي فقد استوضح من كلام المشائين القائلين بالتفاوت أنّ مناط الشدّة والضعف عندهم تباين الحقيقة النوعية حيث قالوا: التفاوت في الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها أو موجود فيها بل بكلّيّة ذاتها الخاصّة.

وكذلك قد استوضح من كلامهم أنّ مناط الكثرة والقلّة عندهم تباين الحقيقة النوعية أيضاً حيث قالوا: التفاوت في الكمّ العددي بعض من هويّة تامّة مباينة الوجود لهويّة ناقصة ولمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتّحاد في الوجود.

وكذلك قد استوضح من كلامهم أيضاً أنّ مناط الزيادة والنقصان عندهم انّها من توابع اختلاف التشخّصات وتفاوت الهويّات حيث قالوا: إنّ ما به الفضل في الكمّ المقداري بعض موهوم من هويّة كاملة منه متّحدة الحقيقة مع هويّة ناقصة ومع مساويها من تلك ولذلك يتصوّر بينهما الاتّحاد في الوجود.

* قوله: «فيقال لهم إنّا نسامح...» هذا جواب المصنّف عنهم، وناظر في هذه العبارات إلىٰ ما أتىٰ

فلهم أن يصطلحوا على الكمال والنقص في الكمّ المقداري بالزيادة والنقصان، وفي العدد بالكثرة والقلّة، وفيما سواهما من الكيف بالشدّة والضعف؛ إلّا أنّ هاهنا جامعاً بين الجميع وهو التمامية في نفس المعنى المتفاضَل فيه والنقص فيها.

*وأمّا المقام الرابع: فاْعلم أنّ الحكماء المتقدّمين مثل أنباذقلس وأفلاطون ومن بعدهما حكموا بأنّ جواهر هذا العالم الأدنىٰ أظلال لجواهر العالم الأعلىٰ، وأرادوا بذلك لنّها معلولة لتلك، إذ المعلول كظلّ لما هو علّته، والعلّة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول، كما علمت من قاعدة الجعل؛ ومن أنّ الوجود عين الحقائق الخارجية ـ علىٰ ما قرّرنا ـ فتقدّم العلّة على المعلول بماهيّتها الحقيقية والجوهرية إشارة إلىٰ كماليته في القوام والاستقلال، وإذا اْستفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلّة فكيف تساويها في الجوهرية، بل لابدّ وأن تكون جوهرية العلّة أتمّ من جوهرية المعلول، *ولا معنى للشدّة إلّا ذلك، فبعض الجواهر أشدّ جوهرية من بعض من حيث المعنىٰ سواء أطلقت عليه صيغة المبالغة أم لا، إذ الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفية.

هذا هو المراد ممّا أشار إليه *الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله: «إنّ الحكماء المتقدّمين قاطبة علىٰ أنّ جواهر هذا العالم كظلّ للعالم الأعلىٰ، كيف ساوتها في الجوهرية».

ثمّ أورد بعد ذلك علىٰ نفسه سؤالاً *وهو قوله: «إنّ الأولوية والأشدّية تقال

به الشيخ الإشراقي في المطارحات حيث قال: «ثمّ إنّ المشّائين فرّقوا بين الزائد والناقص ـ إلىٰ قوله: والغرض أنّا نسامح في هذه الأشياء ...» (ص٢٩٩ ط١).

* قوله: «وأمّا المقام الرابع...» والكلام الأهمّ في المقام هو تمامية التشكيك في الماهيّة أيضاً كما في الوجود، خلافاً للمشّائين فانّهم لم يجوّزوا التشكيك في الماهيّة لبعض الشبه الواهيّة الواهنة كعدم صحّة إطلاق العرف بأنّ هذا الماء أشد مائية من ذلك الماء الآخر.

* قوله: «ولا معنىٰ للشدّة إلّا ذلك» أي إلّا كون جوهرية العلّة أتمّ من جوهرية المعلول.

* قوله: «الشيخ الإلهي في التلويحات...» ص١٣ ـ ط١ ـ إيران.

* قولـه: «وهو قوله أنّ الأولوية...» ناظر إلىٰ كلام صاحب المطارحات حيث قال: «سؤال، الأولوية والأشدّية تقال في مابين الضدّين؟

فيما بين ضدّين» يعني بذلك أنّ الجوهر لا ضدّ له، فلا يقال إنّ منه ماهو أولى، ولا إنّ منه ماهو أشدّ.

وأجاب عنه بقوله: «الوجود الواجبي والعلّي أتمّ من الوجود الممكني والمعلولي وأشدّ. إذ لا أعني بالشدّة القدرة على الممانعة ونحوها، بل إنّه أتمّ وأكمل، ولا تعاقب لهما على موضوع واحد، ولا ضدّية ولا سلوك».

*وقال في حكمة الإشراق: «*قد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة. ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر لاشكّ أنّ الحسّاسية والمتحرّكية فيه أتمّ، فتكون حيوانية الإنسان مثلاً أتمّ من حيوانية

جواب. الوجود الواجبي والعلّي أتمّ من الوجود المعلولي وأشدّ إذ لا أعني بالشدّة القدرة على الممانعة ونحوها بل إنّه أتمّ وأكمل، ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدّية ولا سلوك» (ص١٣ ط١).

أقول: كأنّ بعض الناس أورد السؤال المذكور، فأجاب عنه صاحب المطارحات، وإلّا لم يدع فاضل بأنّ الأولوية والأشدّية تقال في مابين الضدّين لأنّ الضدّ هو الذات الوجودية المعاقبة لذات أخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها، فما لا موضوع له كالوجود والجوهر فلا يعقل فيه هذا المعنى. وفي تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي: «ولا ضدّ له» ـ أي للوجود. (ص٣٠ من كشف المراد بتصحيح الراقم)، ولا يخفى عليك أنّ مقابلة الوجود للعدم ليس تقابل الضدّين. وفيه أيضاً: «ولا تضادّ بين الجواهر، ولا بينها وبين غيرها» (ص١٤١). على أنّ الأمرين اللّذين لهما تعاقب على الموضوع انّما يصحّ هذا المعنى في الحركة الاشتدادية والتضعّفية وقد تقدّم في الفصل السابق أنّ الوجود لايجوز الاشتداد والتضعّف فيه.

* قوله: «وقال في حكمة الإشراق قد حدّوا الحيوان...» كان الصواب أن ينقل عبارته على صورته الكاملة لا على هذا الوجه الأبتر، فدونك بصورته الكاملة:

«وكلام المشّائين في الأشدّ والأضعف مبنيّ على التحكّم فإنّ عندهم لايكون حيوان أشدّ حيوانية من غيره، وقد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة. ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لاشكّ أن الحساسيّة والمتحركية فيه أتمّ فتكون حيوانية الإنسان مثلاً أشدّ من حيوانيّة من قلّت حواسه وضعف حركته كالبعوضة مثلاً. فبمجرّد أن لايطلق في العرف أنّ هذا أتمّ حيوانية من ذلك لاينكر أنّه أتمّ منه؛ وقولهم: إنّه لايقال إنّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك ونحوها كلّها بناء على التجوّزات العرفية». (ص٢٣٦ و ٢٣٧ ط١ من الحجري).

* فقوله: «وقد حدّوا الحيوان» الواو للحال، متفرّع على ما قبله.

البعوضة مثلاً، فبمجرّد أن لايطلق في العرف أنّ هذا أتمّ حيوانية من ذلك لاينكر أنّـه أتمّ منه. وقولهم لايقال إنّ هذا أشدّ مائية من ذلك ونحوها كلّها بناء على التجوّزات العرفية». ـ إنتهىٰ ـ.

*فإن قلت: ليس فصل الحيوان هو الإحساس والتحريك بالفعل بل هما من الآثار والخواصّ العارضة، وإنّما الفصل مبدؤهما *حسب ما أستيسر له، والفعل مختلف من الآلات *والمُهيِّئات (الهَيْئات ـ خ ل) ورفع العوائق وإزالة الموانع، فأمّا الذي للفاعل فغير مختلف؛ وكذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحياناً، بل القوّة عليها حين عدم القواسر.

قلت: نعم، ولكن *هذه آثار الفصول أقيمت مقامها لأنّها أمور منبعثة عن ذوات تلك *القوى التي هي الفصول الحقيقية، ولذلك تؤخذ في حدودها، *كما

---

* قوله: «فإن قلت ليس فصل الحيوان...» هذا القائل يريد أنّ تفاوت أفراد طبيعة واحدة ليس بحسب مبدأ الطبيعة أي بحسب صورتها العينية حتىٰ يقال فيها بالتشكيك، وتلك الصورة هي فصلها الحقيقي، وما نعبِّر عنها من الألفاظ فهي حاكية عنها وأمارات لها لا أنّها فصول حقيقية وتلك الأمارات يتفاوت التعبير عنها باختلاف الأحوال العارضة علىٰ تلك الطبيعة: فالحيوان مثلاً له فصل حقيقي عيني فارد، والفصول المنطقية كالإحساس والتحريك أمارات له، واختلاف آثار الحيوان في مصاديقه ليس بحسب ذلك الفصل الفارد له بل بسبب أحوال عارضة عليه وهي لاتوجب تفاوت صورة الحيوان من حيث هي هي حتىٰ يقال فيها بالتشكيك.

* وقوله: «حسب ما استيسر له» أي حسب اختلاف الأمزجة.

* وقوله: «والمهيِّئات» بضمّ الميم علىٰ هيئة الفاعل، كما في نسخ، والهيئات جمع الهيئة كما في أخرىٰ؛ ومآلها واحد كما لايخفىٰ، والهيئات هي الأعراض، والمهيِّئات موجبات تلك الأعراض، وتلك العوارض هي أسباب اختلافات الأفعال الصادرة عن الحيوان. وقوله: «بل القوّة عليها» أي القوّة علىٰ البرودة. والمراد من القوّة هو المبدأ لا القوّة المقابلة للفعلية.

* قوله: «هذه آثار الفصول...» وفي بعض النسخ: «ولكن هذه أمارات الفصول». أي أقيمت تلك الأمارات مقام الفصول. وفي نسخة مصححة: «ولكن هذه آثار الفصول» والآثار أنسب بذيل الكلام من الأمارات حيث يقول: «فزيادة تلك الآثار دليل شدّة القوىٰ». وكذلك هي أنسب بما تقدّم من قوله: «فان قلت ليس فصل الحيوان هو الإحساس والتحريك بالفعل بل هما من الآثار والخواص العارضة».

* قوله: «القوى التي هي الفصول...» المراد من القوىٰ هو ماتقدّم آنفاً من أنّها ليست مقابلة

يؤخذ البناء في حدّ البنّاء، فزيادة تلك الآثار دليل شدّة القوىٰ وقلّتها دليل ضعفها.

*وتحقيق ذلك: أنّ الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها، وقد تكون بحسب نسبتها إلىٰ أمر، وقد تكون بحسبهما جميعاً ولكن بالاعتبارين. *فتحديد الملك والبنّاء من حيث حقيقتهما شيء، ومن حيث كونهما مضافين إلىٰ شيء، شيء آخر، فيؤخذ المملكة والبناء في حدّيهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول، وكلّ من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر؛ وكذا البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري؛ *فإن كانت الذاتية والنسبيّة مما تتصوّر بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردّة،

للفعليّات، بل القوىٰ بمعنى المبادئ التي هي فصول.

* وقوله: «كما يؤخذ البناء في حدّ البنّاء» بتخفيف النون في الأوّل وتشديدها في الثاني. وكما يؤخذ اللّبن في تعريف اللاّبن، والتّمر في تعريف التّامر. كما نقول بالفارسيّة في تعريف الأشخاص: اين مرد سازنده اين بناء است، واين كس شير فروش است، واين آدم خرما فروش است. فجعل البناء معرفاً للبناء، واللّبن للاّبن، والتّمر للتّامر.

* قوله: «وتحقيق ذلك أنّ الحدود...» تحقيق شريف جداً. وقوله: «يخالف الحدّ من جهة الماهيّة» جواب لقوله: «فإن كانت الذاتيّة» كما أنّ قوله: «فالحدّان متّحدان فيها» جواب لقوله: «وإن لم يكن كذلك».

ثمّ حرِّفت النسبية في قوله: «فإن كانت الذاتية والنسبية ممّا يتصوّر...» بالنفسية كما في المطبوعة وغير واحدة من النسخ المخطوطة. وسبب تحريف النسبية بالنفسية هو قوله: «لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري» فحرّف المحرّف كلمة النسبية بالنفسية؛ وذهل عن أنّ البحث في الحدّ الذاتي والحدّ النسبي كما قال أوّلاً: «إنّ الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها، وقد تكون بحسب نسبتها إلىٰ أمر...»، وقال ثانياً: «وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي...»، والتمثيل بأنّ البدن وتدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري، لايوجب تحريف النسبية بالنفسية، والحال أنّ البحث في الفرق بين التحديد بحسب الذات في نفسها، وبين التحديد بحسب نسبتها إلىٰ أمر.

* قوله: «فتحديد الملك والبنّاء...» وممّا هو حريٌّ نقله في المقام أنّه أتّفق حضور الحكيم المولىٰ عليّ النوري، والشيخ أحمد الأحسائي معاً في مجلس فتحعليشاه القاجار، وقد فوّض فتحعليشاه أمر اصفهان إلىٰ فرهاد ميرزا الملقّب بمعتمد الدولة، فقال الأحسائي تعريضاً:(بمقتضىٰ معطي الشيء لايكون فاقداً له) لابدّ أن يكون الملك ـ يعني به فتحعليشاه ـ إصفهان إذ فوّضه إلىٰ معتمد الدولة؛

فقال الحكيم النوري: في جوابه: ما فوّض الملك بناء الإصفهان إليه، بل فوّض سلطنته إليه، والملك واجد لها الآن أيضاً.

والشيخ أحمد الأحسائي هو الذي حكىٰ عنه المتألّه السبزواري في تعليقة علىٰ غرر الفرائد بقوله: «وممّن عاصرناه من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية من يقول بأصالتهما قائلاً في بعض مؤلّفاته إنّ الوجود مصدر الحسنة والخير، والماهيّة مصدر السيّئة والشرّ، وهذه الصوادر أمور أصيلة فمصدرها أولىٰ بالأصالة».

ويعني بقوله: «وممّن عاصرناه» الشيخ احمد الأحسائي. ثمّ قال في الردّ عليه: «وأنت تعلم أنّ الشرور أعدام ملكات، وعلّة العدم عدم، فكيف لاتكفيه الماهيّة الاعتبارية؟» (ص٥ من الطبع الناصري).

آنجناب أعني متألّه سبزواري در شرح حال خود گويد: «ده سال إلّا كسرى در محضر آن استاد بزرگ مرحوم آخوند ملّا اسماعيل (در اصفهان) مشغول تحصيل بودم، پس از پنج و شش سال در حوزه منتخبه آن مرحوم كه پس از فراغت از درس خود به محضر مرحمتآب آخوند ملّا على نورى مى‌رفت من هم حاضر مى‌شدم، پس در اقامت هشت سال در سنه هزار و دويست و چهل كه مرحوم شيخ احمد احسائى به اصفهان آمدند حسب الأمر آخوند نورى با شاگردان بدرس شيخ حاضر مى‌شدم، مدّت پنجاه و سه روز بدرس ايشان رفتم در مقام زهد بى نظير بود ولى فضل ايشان در پيش فضل فضلاء اصفهان نمودى نكرد (ص٤٢٢ تعليقات هيدجى بر منظومه چاپ سنگى شرح حال آنجناب).

والظاهر أنّ الأحسائي كان ناظراً إلى الطعن علىٰ تلك القاعدة العقلية القويمة من أنّ معطي الشيء لايكون فاقداً له، ولا ضير في طعنه وطعن أمثاله من الذين لم يعتبروا القواعد الحكمية، فإنّ من يتفوّه بأصالة الوجود والماهيّة كليهما ويعتقد أنّهما مصدرا الخير والشرّ نحو ما ذهب إليه الثنوية إلى القول بالأصلين هما يزدان وأهرمن فلا يتوقّع منه ومن أترابه غير الطعن على الحقائق التي هي بعيدة عن أفكارهم بفراسخ ومراحل وعوالم.

ثمّ نحو كلامه هذا في الطعن مانقله لنا بعض اساتيذنا في أثناء الدراسة من أنّه أخذ خشبة فكسرها، ثمّ قال فقد كسرت الله! وأراد بقوله هذا، الطعن علىٰ وحدة الوجود، ولا يخفىٰ عليك ما فيه.

ثمّ في بعض النسخ من الأسفار التي عندنا تعليقة مخطوطة في بيان التحقيق ولم يسمّ قائلها وقد أجاد ـ رحمه الله ـ في بيانه قائلاً: «قوله وتحقيق ذلك، لما أورد على التشكيك في الحيوانية بأنّ اختلاف الإحساس والتحريك لايستلزم الاختلاف في الحيوانية لأنّها آثارها لا نفس ذاتها، وأجاب عنه بأنّ

يخالف الحدّ من جهة الماهيّة والذات للحدّ من جهة الفعل والتحريك؛ وإن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي، كبعض القوىٰ والنفوس حيث إنّ حقيقتها في أنفسها عين كونها محرّكة لشيءٍ أو متعلّقة بشيء، فالحدّان متحدان فيها من غير آختلاف، ولابدّ في تحديدها من أخذ ما تعلّقت هي به علىٰ أيّ وجه كان؛ وكما أنّ كثرة الأفاعيل البنائية تستدعي كون البنّاء في كونه بنّاءً شديداً كاملاً فكذلك كثرة الأفاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسيتها أي تدبيرها شديدة كاملة.

إذا تمهّد ذلك فنقول: لمّا ثبت وجود نفس وقوىٰ مادية الذوات والأفاعيل، بمعنىٰ أنّ وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلّقية بأعيانها بلا مفارقة ذهناً وخارجاً، فيكون حدّ كلّ واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدّها بحسب الاعتبار الآخر، إذ لا مغايرة بين الاعتبارين، *وإنّهم آعترفوا بأنّ الأفاعيل يجب أخذها في حدود القوىٰ لما ذكرناه، وقد علم أنّ كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدّة القوّة الفاعلة من حيث كونها قوّة فاعلة، وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها، ومعلوم أنّ هذه القوىٰ بعينها مبادئ فصول ذاتية لحقائق الأجسام الطبيعية المتخالفة بالقوىٰ والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع، فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في تجوهر الذات يوجب التفاوت في الأجسام النوعية بهذا الوجه: وهذا ما أردناه.

اختلاف الآثار دليل علىٰ اختلاف مبادئها وهي القوّة الحيوانية. وللمورد أن يرجع ويقول اختلاف مبدأ الآثار لايدلّ على اختلاف الحيوانية في جوهر ذاتها فلعلّ أن يكون اختلافها بأمر زائد علىٰ جوهر ذاتها كما مرّ في نفي التشكيك في الذاتيات وإرجاعه إلىٰ أمور زائدة بتلك الأمور، فالتجأ في دفع الإيراد وحسم مادّته إلىٰ تحقيق المقام ليزول الإيراد بالكلّية. فقوله ذلك إشارة إلىٰ أنّ اختلاف الآثار الحيوانية وهي الإحساس والتحريك كيف يدلّ على اختلاف القوّة الحيوانية في جوهر ذاتها ونفس حقيقتها، وإذا ظهر مرامه من التحقيق يظهر بيانه فيه لذي التدقيق. وخلاصة الجواب بعد التحقيق أنّ القوّة الحيوانية جوهرية ذاتها بعينها نفس مبدئيّتها للآثار لأنّ حدّ نفسها بعينه حدّ مبدئيتها، فاختلافها في المبدئيّة اختلاف في جوهر الذات».

* قوله: «وانّهم اعترفوا...» أي والحال أنّ المشّاء اعترفوا بأنّ الأفاعيل ...الخ.

بحث وتعقيب

ومن الأبحاث التي أوردها أصحاب المعلم الأول علىٰ أنفسهم، أنّكم قلتم: الجوهر جنس والجنس لايقع علىٰ أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه، وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع، كعلّيّة المفارقات بعضها لبعض، وسببية الهيولىٰ والصورة للجسم، وسببية الأب للإبن، مع أنّ الجوهر جنس للجميع؛ وكذا تنتقض بتقدّم بعض أفراد الكمّ علىٰ بعض آخر *كتقدّم الجسم على السطح والسطح على الخط، مع كون المقدار جنساً لها.

وأجابوا عن ذلك: بأنّ التقدّم والتأخّر في معنىً ما يتصوّر كما سلفت الإشارة إليه علىٰ وجهين: أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدّم والتأخّر حتّىٰ يكون مافيه التقدّم بعينه مابه التقدّم. والآخر أن يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه، فهناك يفترق مافيه التقدّم عمّا به التقدّم؛ *مثال الأوّل تقدّم وجود الواجب علىٰ وجود الممكن، ووجود الجوهر علىٰ وجود العرض، فإنّ وجود العلّة متقدّم علىٰ وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه أيضاً؛ ومثال الثاني تقدّم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الإبن، فإنّ هذا التقدّم والتأخّر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان، فما فيه التقدّم والتأخّر فيهما هو الوجود أو الزمان، وما به التقدّم والتأخّر خصوص ذاتيهما.

إذا تقرر هذا فنقول: كلّما تحقّق علّية وتقدّم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلىٰ فرد آخر منه، فليست سببيّته وتقدّمه للآخر لأن يصير

---

* قوله: «كتقدّم الجسم على السطح...» أي الجسم التعليمي لأنّ الكلام في الكمّ.

* قوله: «مثال الأوّل تقدّم وجود الواجب...» فالوجودات ليست بحقائق متبائنة عند المشّائين كما أسندوها إليهم نحو ما في غرر الفرائد من أنّ الوجود عندهم حقائق متباينة حيث قال:

وعند مشّائية حقائق   تباينت وهو لديّ زاهق

فإن تفوّه المشّاء بالمتبائنة فمرادهم منها المتغائرة كما يتفوّه المصنّف في عدّة مواضع من آلهيات الأسفار أيضاً بالمتباينة مع أنّه متصلّب في القول بأنّ الوجود حقيقة فاردة ذات مراتب بالتشكيك الخاصّي. فهذا أحد المواضع التي يستدلّ بها علىٰ ردّ ذلك الإسناد، وقد تقدّمت مواضع أُخرىٰ أيضاً.

الآخر بحسب نفسه أو بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي؛ ولا الفرد الذي هو سبب، سببيته بآعتبار نفس معناه ومفهومه؛ بل سببية السبب ومسببية المسبّب بآعتبار وجوديهما لا بآعتبار ذاتيهما، فحمل الوجود على الهيولىٰ والصورة أقدم من حمله على الجسم، وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن، وكذا يختلف حمله علىٰ جواهر العالم الأعلىٰ وعلىٰ جواهر عالمنا الأدنىٰ، فإنّ جواهر ذلك العالم أقدم وأقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم.

وأمّا حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية، فليست جوهرية شيء في أنّها جوهرية علّة لجوهرية شيء آخر، بل الجوهر العلّي أحقّ وأولىٰ بالوجود من الجوهر المعلولي لا بأن يكون جوهراً، فالوجود متقدّم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد، فوجود الهيولىٰ والصورة متقدّم علىٰ وجود الجسم بالطبع، وأمّا الجوهرية فهي بالسواء في الجميع، فكما أنّ الجسم جوهر *فكذا أجزاءه بلا تقدّم وتأخّر فيها، وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدّم أفراد ماهيّة الكمّ وغيرها بعضها علىٰ بعض.

وهذا الجواب مقدوح بوجوه:

منها: أنّ فيه وقوعاً فيما هربوا عنه وآعترافاً بصحّة ماقالوا بفساده، فانّ أنصراف المتقدّم والمتأخّر بنفس الماهيّة عن أفراد الجوهر أو الكمّ إلىٰ أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجدٍ، إذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان، بأن يقال: تقدّم أفراد الوجود بعضها علىٰ بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات، لزم منه التفاوت بالتقدّم والتأخرّ بين أفراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها، إذ الوجود قد علمت أنّ له حقيقة واحدة بسيطة لا آختلاف لها بالفصول؛ وكذا تقدّم أجزاء الزمان بعضها علىٰ بعض إذا كان لأجل أنّ حقيقتها حقيقة تقتضي التجدّد والتصرّم وتقدّم بعضها وتأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.

ومنها: أنّ هذا يناقض ماذكروه في نفي كون الجسم مفيداً لوجود جسم آخر، بأنّه لو كان علّة لتقدّم هيولى العلّة كالكرة التاسعة مثلاً علىٰ جسميّتها، وجسميّتها

---

* قوله: «فكذا أجزاؤه» أي أجزاء الجسم من الهيولى والصورة.

علىٰ هيولى المعلول كالكرة الثامنة؛ وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلّة في الهيولية، ولا تقع الهيولىٰ علىٰ هيولى الكرة التاسعة وعلىٰ سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ، كما أنّ الجسم الذي يحمل علىٰ جسميتها يحمل علىٰ جميع الأجسام بالتواطؤ، فيلزم أن تكون هيولى المعلول متقدّمة علىٰ جسميّة العلّة فيتقدّم الشيء علىٰ نفسه.

*وجه المنافاة: أنّ كون بعض أفراد حقيقة واحدة علّة لفرد آخر لو استلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه *في بعض المواضع كما قرّروه لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق، وإن لم يستلزم ذلك بناءً على الاعتذار المنقول عنهم في علّية أفراد الجوهر بعضها لبعض فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدّم بعض الهيوليات علىٰ بعض أخرىٰ.

ومنها: أنّ هذا الجواب وإن سلّم جريانه في علّة الوجود كالفاعل أو الغاية، لكنه غير جارٍ في علّة القوام كالمادّة والصورة، فإنّ الجسم ممّا تتقوّم ماهيّته من ماهيّة الهيولىٰ والصورة لامن وجودهما، فلولا جوهرية أجزائه ماكان المجموع جوهراً؛ وكما أنّهم يقولون: حمل الجسمية على الإنسان بتوسّط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الإنسان، فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسّط جزأيه.

*وفيه تأمّل، لأنّهم صرّحوا بأنّ التشكيك انّما يتحقّق إذا كان الكلّي متفاوتاً فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة، أمّا التفاوت بالنسبة إلىٰ أفراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء، وكذا التفاوت بالعينية والجزئية أو بالنوعية والجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري والفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء، فإنّ طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأوّل عين ونوع

---

* قوله: «وجه المنافاة...» أي وجه المناقضة في قوله: ومنها أنّ هذا يناقض...الخ.

* قوله: «في بعض المواضع» أي في هيولى العلّة ...الخ، لاستلزم في سائر المواضع أي في تقدّم الوجود والجوهر.

* قوله: «وفيه تأمّل» أي في هذا القدح الأخير. وقوله: «بحسب أفراده المتباينة الحقيقة» أي بحسب الوجود. ثمّ المراد من المتباينة المتغائرة المتمائزة في قبال المتداخلة. وهذا التعبير أيضاً يؤكّد

بأعتبارين، وبالقياس إلى الثاني *جزء وجنس كذلك، فهذه الأنحاء من التفاوت لا تسمّىٰ تشكيكاً، إذ هي واقعة في الماهيّات بالضرورة والاتّفاق.

إذا تقرر هذا فنقول: إنّهم قد فرّقوا بين أجزاء الماهيّة وأجزاء الوجود بأنّها إذا أخذت لا بشرط شيء تكون أجزاء الماهيّة، وإذا أخذت بشرط لاشيء تكون أجزاء الوجود، ـ كما سيجيء في مبحث الماهيّة ـ فالمأخوذ بالوجه الأوّل جنس أو فصل، والمأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة، فجزءا الجسم إن أخذا على الوجه الأوّل فجوهريتهما متقدّمة علىٰ جوهرية الجسم، ولايلزم التشكيك لأنّهما مع الجسم ليست من الأفراد المتبائنة للجوهر من هذه الحيثية؛ وإن أخذا على الوجه الثاني فكلّ منهما وإن كان متبايناً للجسم لكنّهما ليسا مقوّمين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار، بل لوجوده؛ فهما من حيث وجودهما مقوّمان لوجوده، فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية.

والحمدُ لله أوّلاً وآخراً والصلاة والسلام علىٰ محمّد وآله

وقد تمت التعليقات على المرحلة الثالثة
والحمدُ لله ربّ العالمين.

ما تقدّمت الإشارة إليه آنفاً من أنّ الوجودات عند المشّاء متباينة بمعنى متغايرة.

* قوله: «جزء وجنس كذلك» أي باعتبارين.

فهرس مطالب الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fī Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
V0l-1

کتاب ارزشمند الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة [illegible] از معروف‌ترین و بهترین کتاب‌های درسی فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه اثر منحصر به فرد حکیم الهی، فیلسوف ربانی و احیاگر فلسفه اسلامی، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به صدر المتألهین یا ملاصدرا است.

او که خود عارف و سالک بود بنا بر مبانی عرفانی خویش، این جاویدنامه را بر اساس سفرهای چهارگانه سالک الی الله به چهار مجلد تقسیم کرد:

۱- امور عامه درباره طبیعت الوجود و عوارض ذاتی آن

۲- علم طبیعی شامل مقولات کم و کیف و بقیه مقولات عرضی و ماهیت و جوهر و عرض

۳- علم الهی با شناخت حضرت ربوبی جل جلاله شامل اثبات واجب الوجود و صفات حق تعالی

۴- شناخت نفس انسان از نقطه آغازین تا آخرین مراحل تکامل آن یعنی معاد.

و این کتاب حاضر شرح کامل [illegible] صدر المتألهین است که به دست توانای عالم ربانی، فیلسوف بزرگ و عارف سالک معاصر آیة الله حسن حسن‌زاده آملی، بر اساس همان ترتیب مؤلف به رشته تحریر درآمده است. وی از استادان مسلم حوزه علمیه و عالمان طراز اول به شمار می‌رود و به حق می‌توان گفت شرح ایشان از معدود شروح کامل بر کتاب شریف [illegible] است. لذا به همه طلاب و دانشجویان رشته فلسفه توصیه می‌شود که برای درک بهتر مفاهیم کتاب مذکور از نظرات ارزشمند این عالم بزرگ بهره برگیرند.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات
WWW.PPOIR.COM